OPERE EDITE ED INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI.

VOLUME VI.



DEGLI ERRORI

FILOSOFICI

DI ANTONIO ROSMINI,

PER

VINCENZO GIOBERTI.

EDIZIONE SECONDA.

Ab Iove principium.
VIRG., Buc. III.
Conf. ARAT., ap. CIC. De leg. II, 3
De Rep. I, 36.

TOMO II.

BRUSSELLE

DALLE STAMPE DI MELINE, CANS E COMPAGNIA

LIBRERIA, STAMPERIA E FONDERIA DI CARATTERI

1843



LETTERA OTTAVA.

LETTERA OTTAVA.

« Ragionando a un dipresso come ragiona Cousin, mal-« grado ciò che avete scritto nelle vostre Considerazioni « intorno alla sua dottrina, siete riuscito allo stesso punto « di partenza dell'eloquente professore di Parigi. » Se *riuscire* qui vuol dire *arrivare*, non so come in geografia ed in lingua si possa arrivare al punto, da cui si parte. Volete forse fabbricare un altro *circolo* per aver il piacere di *romperlo?* « Qual « è infatti il punto di partenza a cui il signor Cousin crede « di riuscire adoperando il metodo psicologico? La perce-« zione primitiva, immediata, spontanea, la quale com-« prende l'Assoluto ossia Dio, il *me* e il *non me* « (garba-« tissimo!) » e la relazione di questi all'Assoluto cioè a

1.

« Dio. E qual è il punto di partenza a cui voi giugnete? » Scusatemi se v' interrompo. Ma che diavolo di gergo è cotesto vostro? Voi dunque se voleste fare un viaggio a Parigi, direste che questa città è il punto di partenza a cui intendete di giungere? Se parlaste in tal forma agli uffiziali della Diligenza, correreste rischio di essere condotto in quello scambio a Charenton o a Bicêtre. Un gallicismo in grazia di un assurdo! Ma ripigliamo il vostro bel discorso. « Qual è il « punto di partenza, a cui voi giugnete? *L'ente assoluto contemplato nella sua concretezza si mostra all' intuito come* « *creante*; *e il doppio ordine degli esistenti*, *cioè lo spirito e il* « *sensibile universo ci è rivelato dall' intuito della creazione in-* « *separabile da quello dell' Ente creatore*. In ogni sua percezione « il vostro spirito intuisce dunque Dio come creante le esistenze e sè stesso e il sensibile universo come uscenti dalla « virtù creatrice di Dio. Tutta la differenza tra il punto di « partenza del Cousin ed il vostro si riduce a questo che voi « dite apertamente ciò che non l' intuito ma la rivelazione v' « insegna, che cioè la relazione del *me* e del *non me* con Dio « è quella di creature a creatore. Il vostro metodo non è cer- « tamente lo stesso che quello del traduttore di Platone; ma « voi sapete che il metodo non diversifica le filosofie, bensì il « punto di partenza [1]. » Egli è difficile l' accumulare più falsità in così poche righe. Notate bene che io dico falsità e non falsificazioni, perchè io vi credo galantuomo e incapace di mentire agli altri e a voi stesso, e calunniare scientemente un autore cattolico, adulterando la sua dottrina e l' altrui per farlo parere simile agli eterodossi. D' altra parte io non son costretto di ricorrere a questo doloroso spediente per com-

[1] Lett. II, p. 60, 61.

prendere la vostra accusa; giacchè non è da meravigliare se non avete capito nè me, nè il Cousin, essendovi talvolta accaduto di frantendere il vostro stesso maestro. E Dio sa quanto dovete averlo studiato, se lo studio che si fa dei libri corrisponde per ordinario alla venerazione, in cui si tengono! Mi spiace che per districare questo viluppo di granchi e di farfalloni, dovrò spenderci alquante parole; ma egli mi è forza il farlo, per doppio titolo; giacchè oltre al confondermi quasi col Cousin, mi fate l' onore di affratellarmi col vostro maestro; a cui vorrei somigliare piuttosto per le virtù dell'animo, che per la urbanità delle maniere, o per le dottrine filosofiche.

1° Il Cousin fonda l' ontologia sulla psicologia, e quindi muove dalla considerazione dell' animo umano: questo è uno dei punti più espressi e più inculcati delle sue dottrine, del quale egli si fa bello in molti luoghi, come se fosse un suo trovato. Io seguo il processo contrario, e sono rigorosamente ontologista, quando il professor parigino è psicologista assoluto. Egli procede per analisi, ed io per sintesi; egli si vale della riflession psicologica e della osservazione avvalorata dall' induzione; io adopero la riflessione ontologica e l' osservazione corroborata dal raziocinio. Si può egli immaginare una discrepanza maggiore di metodo? E chi sa che cosa è il metodo, da ciò solo può conchiudere quanto grande sia l' intervallo che corre fra le nostre dottrine. Voi confessate che i nostri metodi sono opposti, ma non fate alcun caso di questo divario, perchè credete che abbiamo lo stesso punto di partenza. Ma che cos' è il punto di partenza, se non la base determinativa del metodo? E quando i metodi differiscono, come vi basta l' animo di supporre che il punto di partenza

sia il medesimo? Ciò non vi pare strano, perchè scambiate il punto di partenza con quello di arrivo, le mosse colla meta, il principio del viaggio col fine. Vedete quanto importa il non far caso del vocabolario! E se voi, correndo il palio, commetteste lo stesso scambio che avete fatto in filosofia, non si direbbe che siete veramente un filosofo? Qual è il punto di partenza del professore francese? Il vostro, quello di Cartesio, e di tutti i psicologisti, cioè la creatura. Qual è il mio? Il Creatore. Si può egli concepire un maggiore intervallo? Il mio punto di partenza è il vostro punto di arrivo, quello cioè a cui volete pervenire, che ponete nel fine della scienza, e a cui non giungerete, ancorchè viaggiaste in eterno, perchè, come ho provato, il psicologismo non può senza contraddizione condurre all' Idea. Il Cousin si propone adunque come scopo del suo pellegrinaggio il principio del mio, e si rende impossibile il conseguirlo eziandio come scopo. Credete voi che due viandanti di questa sorta possano considerarsi come compagni o vicini, e viaggiare nello stesso legno, o almeno di conserva nel medesimo stuolo di barche o di carrozze, e alloggiare negli stessi alberghi, e abbracciarsi congratulandosi al toccare la meta?

2° Che il Cousin non possa conseguire nemmeno come fine ciò che io pongo per principio dello studio filosofico, dovreste saperlo, se avete lette le mie e le sue opere. Io ho provato, che movendo dall' esistente egli è impossibile il trovare logicamente il concetto della creazione, e salire col mezzo di esso alla nozione pura dell' Ente. Ho corroborate le mie prove colla storia dei sistemi filosofici e delle religioni, cominciando fin dai tempi più antichi. Ho mostrato che tolta via la creazione si riesce a un Ente contraddittorio, cioè a un

Ente che contiene in sè l' esistente, come parte della propria natura, e lo produce di fuori, non già creandolo, ma esplicandolo, secondo la mente degli emanatisti e dei panteisti. E tal è appunto l' esito a cui giunse il Cousin, e voi eziandio il confessate; ma anche ciò non rileva; e quest' altro divario vi pare, come il primo, un accidente, che non può frodarmi l'onore di esser complice o discepolo del professor di Parigi. Io vi chieggo se i nostri metodi siano affatto diversi, e voi rispondete che sì, ma che ciò poco monta. E il punto di partenza non è anche opposto? Bisogna confessarlo; ma questa è una ciancia. E gli oggetti che s' incontrano per via, e il termine a cui si giunge? Differentissimi. Dunque il Cousin ed io siamo fratelli o almeno cugini. Ma qual è, per Giove, la ragione della nostra parentela, giacchè nel metodo, nei principii, nelle conclusioni, in tutti i punti essenziali, discordiamo fra noi onninamente? Forse perchè il Cousin parla di *Dio*, di *mondo*, di *creazione*, e forma con queste tre voci una spezie di triade ontologica? In verità che se voi accoppiate gli uomini, e intessete le loro genealogie, governandovi con tali rassomiglianze di numeri e di vocaboli, voi farete di Mosè e di san Paolo due complici dello Spinoza; e potrete anco aggiungere per accrescere l'analogia che tutti e tre furono ebrei, come il Cousin ed io siamo cristiani. Non vedete che a questo ragguaglio tutti i filosofi farebbero una sola famiglia? Che Epicuro potrebbe aversi per un discepolo di Socrate, il Condillac del Malebranche, e ciò che è ancor più strano, un ontologista del Rosmini? Forsechè certe somiglianze esteriori e apparenti di voci e di formole bastano a costituire una vera analogia, non che una medesimezza? Qual è il filosofo, che bene o male non abbia parlato di Dio, del mondo e delle loro attinenze? Quanti non sono che hanno immaginate delle for-

mole ternarie psicologiche, ontologiche, teologiche, cosmologiche, morali, politiche, estetiche, storiche, poetiche, che non han nulla fra loro di comune, salvo il numero? Questi puerili ragguagli numerali possono convenire a certi cattivi Pitagorici e Platonici, ai Cabalisti, ai falsi mistici, ai raffinatori di Trinità che fioriscono in Germania ed in Francia, e a tutta la generazione degli scrittori eleganti e superficiali, ma sono indegni di un filosofo. E quando fossero di qualche momento, come non vedete che per la stessa ragione ch' io mi rassomiglio al Cousin, questi si accosta a tutti i suoi antecessori fino a Pitagora e a Viasa? Onde non saprei per qual ragione vorreste conchiuderne ch' io sia stato nudrito sulle ripe della Senna anzichè su quelle del Gange o del Nilo. E se volete a marcia forza che io abbia tolto di peso la mia formola da qualche luogo, perchè supporre che io l'abbia accattata da un Gallo nostro coetaneo? Forse mi stimate di sì scarso discernimento, che quando volessi rubare, e arricchirmi con furti eruditi, non sapessi far migliore elezione? Perchè non mi pubblicate anzi per plagiario di Platone, di Santo Agostino, del Leibnizio? Questi uomini sono così grandi e onorati, che io, non che averne onta o scrupolo, vorrei quasi gloriarmi di aver saputo involar loro qualche cosa. O perchè non risalire ancor più alto, e accusarmi di un ladroneccio, ch' io sono stato il primo a confessare e pubblicare? Come volete che io sia ricorso al Cousin, per avere una formola così guasta e alterata, ch' io avrei dovuto penare a racconciarla e trasformarla, invece di pigliarla da Mosè, che me la dava bella e purgata da ogni mendo? Non ho io detto che il solo mio merito è di aver trasferito sul limitare della filosofia quelle semplici e magnifiche parole, che furono scritte dal dito di Dio sul frontispizio della rivelazione? Potete pensare che la Genesi mi sia

men nota o meno autorevole dei Frammenti filosofici? E ch' io posponga le fonti bibliche ai rigagnoli francesi? Ma ciò che è più bello si è, che voi medesimo dite il contrario, e volendo anche voltarmelo a colpa, vi contraddite, e in cambio di una semplicità ne dite due. Imperocchè forzato a riconoscere che io ammetto una vera creazione invece dell' emanazione insegnata dal Cousin e da tutti i panteisti (una bagattella!) voi aggiungete che *io dico apertamente ciò che non l' intuito ma la rivelazione m' insegna.* Ma se la rivelazione m' insegna oltre l' atto creativo tutta la formola, perchè volete ch' io abbia imparato questa dal Cousin, che me la porge essenzialmente viziata, in vece di apprenderla dalla rivelazione, che me la presenta pura e interissima? Nè altri fuori di voi potrà inferire che la creazione non sia data dall' intuito, perchè si contiene nei documenti rivelati, se prima non prova che la rivelazione l' insegna come semplice mistero, e non come dogma intelligibile. Or la rivelazione non può annunziarla come un pretto mistero, se l' intuito ce la fa conoscere in modo chiaro, splendido, incontestabile, come ho provato in queste Lettere e nella Introduzione, se questa idea si trova in ogni nostro atto conoscitivo, e se non è possibile l' intender nulla e il fare il menomo giudizio senza possederla. Ma voi siete così losco dell' intelletto, e avete il tatto filosofico così grossiere che non potete scorgere nè palpare queste finezze ideali, e somigliate al volgo che ride degl' imponderabili, perchè non si possono branciear colle mani, nè pesare colla stadera. Egli è vero, che gli ammaestramenti intuitivi non potendo essere ripetuti dalla riflessione se non per via del linguaggio, e questo potendoli esprimere in modo più o meno distinto e adequato, la parola mosaica e cristiana è necessaria per conoscere distintamente la creazione, e aver compita e

ben profilata tutta la formola. Ma la religione insegnandoci il vero in quanto è preambolo o articolo di fede, non in quanto è parte di scienza, rimane a noi l'ufficio di collocare quelle verità rivelate, che sono anco razionali, al loro debito luogo nell' edifizio enciclopedico. Il dogma della creazione fu avuto finora per un semplice corollario : io senza torgli la dignità di teorema, gli ho conferita eziandio quella di assioma, mostrando ch' esso è il principio dei principii e la base universale di tutto lo scibile. E voi che siete cattolico ve ne indegnate come di un' eresia, e vi ostinate con una pertinacia incredibile a esautorare quel dogma importantissimo del grado a cui l' ho sublimato, mettendolo in capo alla scienza, per rincacciarlo alla coda, dove i filosofi confinato l'avevano. Questo mio assunto vi pare un attentato tanto empio e sacrilego, quanto è il voler comineiare da Dio la seienza, e mi fulminate senza misericordia con quei vostri terribili ed elegantissimi anatemi, chiamandomi *teologista* e *ultracattolico.*

3° Se io posso meritar qualche lode per la teorica della formola ideale, (sul quale articolo io non posso meglio riferirmi al mio che al vostro giudizio,) essa consiste appunto nell' averla stabilita come principio di tutto lo seibile; cosa finora non fatta nè tentata, (ch' io mi sappia,) da nessuno. Ma io non mi sono contentato di dirlo, e ne ho abbozzata la prova; prima scientificamente, discorrendo pei vari rami dello scibile, specialmente per la parte speculativa, cercandovi dentro per così dire le vene e i filoni di quella gran verità che si diramano da per tutto, e additando in essa le morse e le incannellature per cui le discipline secondarie si commettono, s' intrecciano, si addentellano colla scienza fondamentale, principio e radice di tutte le altre. Poi storicamente, incomin-

ciando a tessere coll' aiuto di essa una istoria universale delle idee umane riflesse nel doppio specchio della civiltà e della lingua, della filosofia e della religione, e mostrando che la formola è il filo, che ci può sicuramente guidare nel laberinto degli errori e delle opinioni, e la chiave, che aiuta a disserrare gli enigmi curiosi dei monumenti. Io non ho potuto finora che abbozzare questo gran tema; che se fosse così facile e spedito lo scrivere come il pensare, e lo stampare come lo scrivere, vi potrei promettere di darvi il mio lavoro compiuto fra non molti mesi, e la mia formola recata a un grado di evidenza molto più grande che non ho fatto finora. Ma l' improvvisare dettando non è cosa permessa che ai Rosminiani; e lo stampare a dilungo non è impresa proporzionata al mio erario filosofico, quando i librai al dì d' oggi non si risolvono a stampare gratuitamente o con qualche frutto degli autori se non i libri improvvisati. Oltre alle congiunture e relazioni universali e intimissime della formola ideale colla scienza umana, ho accennati i suoi vincoli non meno stretti e copiosi colla divina, e l' unione dei due ordini di conoscenza nel principio comune della parola esprimente il canone supremo del sapere. Ho esplicate le nozioni del sovrintelligibile e del sovrannaturale, su cui posa tutto l' edifizio religioso, con più rigore che non sia stato fatto finora, e le ho legittimate scientificamente, mostrando la loro apodittica connessione colla formola. Cosicchè se la teorica di questa è vera e fondata, l' enciclopedia ne riceve una unità e un organismo di gran lunga superiore a quello che ha avuto finora, e atto a porgere il principio di un albero genealogico delle scienze rigorosamente scientifico e non arbitrario e superficiale, come quelli del Dalembert e di Bacone. La formola infatti è tanto semplice, quanto feconda; sem-

plice, perchè una e indissolubile; feconda; perchè la sua unità non è inorganica come quella dei Primi adottati dagli altri filosofi, non è inorganica e insussistente come l' ente iniziale e astratto del Rosmini, ma organica in sommo grado, concreta e comprendente nel suo organismo i germi di tutto lo scibile. E questo organismo è così chiaro, necessario, determinato, preciso, che si può circoscrivere colla stessa esattezza che si usa nelle matematiche, e la filosofia in virtù di esso può aspirare all' onore delle scienze che chiamansi esatte. Ora voi dovete provarmi che una sola di queste condizioni si verifichi nella formola ternaria del vostro Cousin. Ma come può ella avere il valore di Primo, se è confinata al fine della psicologia? Come può esser feconda, se è un semplice corollario? Come può illustrare la storia degli errori, se è un errore in sè stessa? Come può giovare alla religione, se è pregna di panteismo? Come può organizzare la scienza, s' ella medesima non è organica che in apparenza, giacchè le idee di Dio e di creazione, le quali sono il principio e la condizione di ogni organismo ideale, vi sono in sembiante e non in effetto? E vedete in prova, che il Cousin non ha saputo tirare quasi alcun costrutto da tal formola, e che la sua psicologia tolta in parte dal Kant, in parte dagli Scozzesi, è affatto indipendente da essa, anzi le contraddice. I soli articoli, in cui egli abbia dato un saggio dell' applicazione che se ne può fare, sono la filosofia della storia, e la religione; ma sul primo non fece che ripetere le idee dell' Hegel, e sul secondo quelle del Lessing; giacchè la trinità divina del Cousin è verbalmente e sostanzialmente quella dell' autore dell' operetta sulla Educazione del genere umano. Ora io chieggo se si può trovare la menoma analogia fra il modo, con cui l' Hegel ha applicate le sue categorie alla storia, e la

spiegazione da me tentata delle filosofie e delle religioni colla formola ideale? La dottrina dell' Hegel si fonda sullo *sviluppo panteistico dell' idea*, e legittima tutti gli errori, confondendo a ogni passo la cognizione subbiettiva ed erronea dell' uomo colla cognizione obbiettiva e divina; io all' incontro muovo da questo principio, che tutti gli errori nascono dall' alteramento umano dell' idea divina, e ne spiego l' origine, i progressi, le vicende, le trasformazioni. L' Hegel presuppone costantemente che l' uomo sia stato primitivamente selvaggio, e considera la storia ideale come un continuo progresso: io all' incontro ammetto una rivelazion primitiva, uno stato, in cui la riflessione rispondeva integralmente all' intuito, e non trovo nella storia delle opinioni che un salutare regresso verso la verità primigenia, o un vizioso progresso dell' errore sottentrato a quella. Sarebbe impossibile lo stringere in poche parole tutte le altre dissomiglianze che corrono fra l' Hegel e me, prodotte dai due diversi anzi opposti principii, che ci governano, cioè dal panteismo e dalla creazione. Quanto alla Trinità del Lessing, copiata da' suoi successori, essa è tolta dal sensibile, come ho provato [1], e si appoggia da un lato al panteismo, e dall' altro alla confusione della filosofia colla teologia e al razionalismo teologico. Io all' incontro combatto questa confusione e il razionalismo che ne deriva, e tengo il dogma della Trinità per un mistero rivelato, non per un teorema od assioma filosofico. Si può egli immaginare una diversità maggiore?

4° Ma almeno io somiglio al Cousin in quanto ammetto un intuito immediato dell' Assoluto, e delle sue attinenze

[1] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, cap. 5.

coll' uomo e col mondo. Amici miei, io sono spedito, perchè ho preso il mio intuito immediato da Vittorio Cousin, e non da santo Agostino, da san Bonaventura, dal Malebranche, e da altri scrittori ortodossi, come credeva di aver fatto. Ma ancorchè fosse vero che il Cousin ammetta un intuito immediato del suo assoluto, siccome questo assoluto non è tal che di nome, ed è un vero sensibile, come il dio dello Spinoza e di tutti i panteisti, il mio sistema differirebbe sempre da quello del francese filosofo, quanto la terra è lontana dal cielo, l' Ente dal nulla, e il vostro sistema dalla verità. Ma che direte, se io vi provo, che il Cousin non ammette e non può ammettere questo intuito immediato dell' Assoluto, anche pigliando l' Assoluto nel suo senso? Che non possa ammetterlo apparisce dal suo processo; imperocchè se egli concedesse allo spirito umano l' intuito immediato dell' Assoluto, dovrebbe essere ontologista, e non potrebbe nè professare il panteismo, nè governarsi a tenore dei psicologisti, incominciando il suo progresso filosofico dallo studio dello spirito umano. Ma egli è panteista, e non può muovere dall' Assoluto, se non in quanto esso s' immedesima colla mente nostra , ed è subbiettivo, sensibile, finito, come una cosa creata. Egli è psicologista e de' più risoluti, e non può muovere dall' Assoluto come cosa, ma solo come idea, scorporando l' ideale dal reale appunto come fa il Rosmini colla più parte dei panteisti; laonde l' Assoluto del Cousin non può essere che un complesso di idee, e l' intuito immediato che se ne ha si riduce a una percezione immediata di nozioni e forme astratte, non di una o più cose concrete. Egli è vero che questa teorica ripugna diametralmente alla dottrina scozzese della percezione da lui professata nel confutare il Locke, e a quella dei realisti sulle idee generali ,

alla quale si mostra favorevole nel suo discorso su Abelardo. Ma questa non è che una delle cento o cencinquanta contraddizioni, di cui sono ingemmate le opere del professor francese. Che questi poi non ammetta effettivamente l'intuito immediato dell' Assoluto nella sua realtà, ve lo dirà egli stesso. Vi recherò le sue parole in francese, acciocchè non mi accusiate di alterarne il senso traducendole; nè voi potete disdegnare una lingua, che, dalle desinenze ed eleganze in fuori, è quella in cui scrivete. « La raison par elle-« même » dice il Cousin « n'atteint pas l'être directement; « et ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vérité. « La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et « Dieu; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, « la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui « sert de verbe à Dieu et de précepteur à l'homme. Or ce « n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un médiateur « entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer la vérité « absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre « l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de « l'être absolu, de Dieu. La vérité absolue est donc une « révélation même de Dieu à l'homme par Dieu lui-même; « et comme la vérité absolue est perpétuellement aperçue « par l'homme, et éclaire tout homme à son entrée dans la « vie, il suit que la vérité absolue est une révélation per-« pétuelle et universelle de Dieu à l'homme [1]. » Tralascio per evitar lunghezza di allegare altri passi dello stesso autore, essendo il sovrascritto sufficientissimo per chiarire la sua intenzione, e molto autorevole, poichè è tolto dal Programma delle sue Letture sulle verità assolute. Ricavasi in

[1] *Fragm. phil.* Paris, 1838, Tom. I, p. 316, 317.

prima dal detto brano, che secondo il Cousin, lo spirito non ha alcun commercio diretto e immediato col Creatore. In secondo luogo, che lo spirito ha un consorzio indiretto col suo principio, mediante le sue proprie idee. In terzo luogo, che queste idee costituiscono la verità, e ne portano meritamente il nome. In quarto luogo, che esse non inchiudono alcun elemento concreto ma solo astratto, poichè nel caso contrario, il concreto essendo assoluto, l'uomo comunicherebbe immediatamente col concreto assoluto, cioè colla Divinità, contro il presupposto dell'autore. In quinto luogo finalmente, che tal verità astratta non è prodotta dal nostro spirito, ma dall'assoluto che per essa si manifesta, onde partecipa anch'essa dell'assoluto, e ne è come una derivazione. Da molti altri luoghi di questo scrittore, che ho citati altrove [1], ricavasi che questa verità è lo stesso ideale divino, distinto dal reale assoluto e identico al Verbo del Cristianesimo. Non accade qui confutare questa bella dottrina, che confonde una chimera filosofica con una persona divina, che fa dell'ideale divino una cosa pensabile senza il reale assoluto, e che con un circolo degno di Cartesio prova il valore della verità colla sua origine divina, e dimostra la realtà di quest'origine col testimonio della stessa verità. Nè anche mi fermerò al grave errore, per cui il Cousin non ammettendo altro modo di fruire dell'intuito di Dio, che il vederlo a faccia a faccia e penetrarne l'essenza, e confondendo questa, che è sovrintelligibile, colla realtà e cogli attributi che sono intelligibili, rigetta la visione ideale del Malebranche. Mi basta per ora di poter conchiudere che egli ripudia espressamente l'intuito immediato dell'Assoluto, e

[1] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, p. 167-185.

che la sua formola è psicologica, non ontologica, e perciò non ha nulla di comune colla mia.

La scena di commedia alla quale invitaste i vostri lettori, promettendo loro di mostrarmi quasi unanime a un autore da me combattuto, manca dunque affatto di fondamento, e vi dò tempo da pensarci un anno per mantenere la vostra parola. Frattanto per ristorarli di questa perdita, voglio supplirvi con un altro spettacolo, a cui anche voi sarete sforzato d'intervenire, e ci assisterete forse così volentieri, come le biscie all'incanto. Voglio mostrarvi Vittorio Cousin concorde a uno scrittore italiano che voi conoscete e amate grandemente; cioè al venerato vostro maestro. E veramente un uovo non somiglia di più a un altro uovo, che l'autore del Nuovo Saggio a quello dei Frammenti filosofici, per ciò che spetta alla quistione del principio dello scibile. Il primo dice che l'uomo non può apprendere l'Ente reale direttamente, e nol conosce che per un'idea interposta; l'altro nega l'intuito immediato dell'Ente reale, e ricorre all'ente ideale per farlo conoscere. L'ente ideale, secondo entrambi, non abbraccia il reale, esclude anzi la percezione di esso, e costituisce da sè solo la verità, che può stare senza il reale, e non abbisogna del suo concorso [1]. Il Cousin chiama l'ente ideale *mediatore*, *Verbo*, *precettor degli uomini*, *illuminante ciascuno che viene in questo mondo*, e lo immedesima colla seconda persona divina [2]: lo stesso fa il Rosmini, che lo celebra come *lume divino e increato*, *lume e verbo della mente*, *Verbo di Dio*, *forma eterna del vero*, in tutti quei luoghi dove vuol parere ontologista. La

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 65-84.

[2] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, loc. sup. cit.

verità non è un parto dello spirito, ma una derivazione di Dio, che per essa si manifesta, e opera sulla mente dell'uomo, giusta lo scrittor francese; essa è la forma, in cui termina l'azione di Dio operante sullo spirito, a parere dell'italiano. Questi fa dell'ideale una di quelle tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, ch'egli ammette in Dio, se dobbiam credere a ciò che voi ne rapportate; quegli pone in lui la seconda persona della sua triade increata. Lascio stare che il vostro maestro e il Cousin concorrono per questo verso nel supremo canone dei razionalisti, che i misteri della fede siano conoscibili colla ragione; giacchè altrimenti non saprei più intendere ciò che voi predicate delle tre forme. Ometto anche le enormi contraddizioni, che si trovano in tutti questi dettati, delle quali ho lungamente discorso di sopra; contraddizioni maggiori eziandio nel Rosmini che nel suo maestro, (e non è dir poco,) perchè egli vuole a ogni costo, come buon cattolico ch'egli è, evitare il panteismo, onde a tal effetto tratta la logica come i suoi avversari, dandole dei pugni senza discrezione, ogni qualvolta ella gli dà fastidio, e gli si attraversa nella via; laddove il Cousin, uomo eziandio onoratissimo, ma meno impacciato dal catechismo, fa più a fidanza colla dialettica, e le lascia mettere mano in pasta circa la religione, purchè se ne salvino le predilette forme. Ma fuori di queste discrepanze secondarie, la medesimezza dei due autori intorno ai detti capi, e all'essenza del loro Primo psicologico o ideologico che chiamare il vogliate, è perfetta. Oh povero sig. Tarditi, che disgraziato consiglio fu il vostro a menzionare il Cousin, quasi invitandomi a ragguagliarlo coll'uomo che siede in cima dei vostri pensieri! Voi avete voluto darmi un panteista e razionalista per parente; e avete invece provato ch'egli è consanguineo vostro. Imperocchè fra lui e me non v'ha altro

legame che la discendenza comune dal progenitore di tutti gli uomini; laddove, essendo avverato ch'egli è padre di chi vi ha generato spiritualmente alla scienza, ne sèguita che voi siete suo nipote. Bravo, signor nipote, me ne congratulo di cuore con voi e coll'avolo vostro. Godo della vostra buona fortuna e vi ringrazio del piacere che m'avete fatto a parteciparmela. Mi spiace solo che l'eredità del pariato sia stata abolita in Francia; chè altrimenti voi sedereste secondo fra gl'Italiani in quel magnifico consesso con gran pro dei nostri vicini, se, come credo, valete tanto in politica quanto in filosofia. Ma ad ogni modo voi vedete che io non sognai affatto quando mi venne immaginato che gli accademici di Parigi sarebbero disposti ad abbracciare il Rosmini come fratello, e a dargli il diritto di cittadinanza.

« Io non so se il Cousin potrà difendersi dalla taccia di « panteista che voi avete impresso sulla sua dottrina. » Io dubito che ciò possa riuscire a lui più facile che a voi il difendere il vostro maestro. Non già ch'io osi agguagliarlo d'ingegno a voi impareggiabile; ma l'ingegno piccolo o grande non prova contro la verità. « Ma egli potrebbe forse osservare « contro di voi, che poichè il vostro punto di partenza è nel « fondo lo stesso che il suo; o voi pure dovete essere pan- « teista come lui, se quest'errore è un figlio legittimo di « quel principio da cui movete entrambi; o non è egli un « panteista che per uno sbaglio di logica, nel dedurre dal suo « punto di partenza delle conseguenze panteistiche che non « ne discendono [1]. » Da quel poco che s'è detto potete raccogliere come abbiate sbagliato l'itinerario per aver confuso il

[1] Lett. II, p. 61.

punto di partenza con quello di arrivo, e creduto che un galantuomo possa *giungere* dove si trova. Se il punto di partenza del Cousin è psicologico come quello del Rosmini, e il mio ontologico; se il principio del Cousin non è principio ma conseguenza, e il mio è vero principio, anzi assioma supremo; se il principio del Cousin è l'assoluto dei panteisti, il quale, come il dio dello Spinoza, non è tal che di nome, e il mio è l'Ente schietto, il Ieova di Mosè e dei Cristiani; se il principio del Cousin produce il mondo per emanazione e il mio per creazione; se il principio del Cousin non è che una notizia astratta escludente ogni realtà e concretezza, come quello del vostro maestro, e il mio è reale e concreto assolutamente, e come tale presente all'intuito e in virtù dell'intuito alla riflessione; voi vedete che il vostro *figliuolo legittimo* è diventato bastardo, e che *lo sbaglio di logica* si trova in ciò che avete detto, se la frase non è troppo tenue per esprimere i pregi del vostro ragionamento.

« Voi potete senza dubbio cessare da voi la taccia di pan« teista *stabiliendo* che la relazione del doppio ordine di esi« stenti con Dio, è la creazione libera, che secondo voi è un « elemento integrale dell' idea da noi primamente intuita. » Grazie alla generosità vostra. « Ma se la creazione libera è un « elemento integrale dell'idea; dunque l'idea non esiste in« nanzi alla creazione [1]. » Che cosa volete dire? Credete forse che *innanzi* alla creazione vi fosse il tempo per dar luogo all'innanzi e all'appresso, che sono parti di quello? Non sapete che l'eternità esclude ogni durata successiva e temporanea? Che la frase *innanzi alla creazione* non ha alcun senso,

[1] Lett. II, p. 62.

perchè il prima e il dopo cominciarono colla creazione? Sia che Iddio voglia creare il mondo o non crearlo, ordinarlo in questo modo o in quell'altro, l'atto divino non ha nè passato nè avvenire, è estemporaneo, eterno, immanente, uniforme a sè stesso, immutabile, perchè identico alla divina natura. La varietà e la contingenza non hanno luogo che nel termine estrinseco di quest'atto; e la libertà consiste nella relazione dell'atto al suo termine estrinseco, non nella natura intrinseca di tale atto separata dalla sua relazione esteriore. Or se l'atto creativo è uno ed eterno, benchè il suo termine estrinseco sia nel tempo, e abbia un principio e un progresso e possa avere un fine, l'intuito afferrando l'atto creativo dee apprendere le sue varie parti, ciascuna com'è in sè medesima; cioè l'atto intrinseco per sè stesso, come eterno e necessario; il termine estrinseco, come temporario e contingente; e l'atto intrinseco in relazione col termine estrinseco, come liberissimo. E così appunto succede, giacchè se l'uomo non avesse questo intuito, nè io potrei fare, nè altri, (non parlo di vôi,) intendere il presente discorso; ogni ragionamento non essendo e non potendo essere che l'esplicazione distinta e riflessa dei dati confusi dell'intuito. Parte integralissima dell'Idea è dunque l'atto divino, ma qual è in sè stesso, cioè come necessario e come libero; e siccome la sua libertà consiste nell'attinenza verso un termine estrinseco, che può essere negativo o positivo, e se positivo, determinato in guise infinite, perciò l'intuito afferrando l'atto divino vede i suoi termini estrinseci, per cui tale atto è creativo o non creativo, e se creativo, producente un effetto anzi che un altro. Perciò, (aguzzate le ciglia, sig. Tarditi, chè qui stà il punto,) se Iddio avesse ab eterno decretato di non creare, come certo potea fare, essendo liberissimo nelle opere

ad extra, in tal caso il termine estrinseco dell'atto divino essendo meramente negativo, cioè un nulla, la creazione non sarebbe più parte integrale dell'Idea per la ragione semplicissima ch'ella non avrebbe luogo, e ciò che non ha luogo non si può vedere anche dagli occhi dell'intuito, benchè siano acutissimi. Onde in tal caso la vostra inferenza, che *l'idea non esisterebbe innanzi alla creazione*, sarebbe giusta, senza pregiudizio dell'Idea, perchè non essendovi in tal presupposto nè *creazione* nè *innanzi*, l'Idea avrebbe il privilegio di *esistere*, (per imitare la proprietà del vostro linguaggio,) assolutamente. Così se alcuno vi dicesse per cagion di esempio: sig. Tarditi, voi non ci eravate quando Aristotile insegnava la logica; voi rispondereste senza fallo : avete ragione; ma ciò non mi cale, perchè io vivo nel secolo decimonono, che si passa volentieri di tal arte. Or fate il vostro conto, ch'egli è una sventura così grande per l'Idea *il non esistere innanzi alla creazione*, posto che la creazione non debba aver luogo, come per voi il vivere in un tempo, in cui si può essere e fare il dottore in filosofia senza bisogno di logica. Che se la creazione ha luogo, non vi ha nè innanzi nè dopo rispetto all'Idea che abbraccia nella sua eternità il termine temporario ed estrinseco, a cui la creazione risponde. Bisogna però notare, che nella prima ipotesi, cioè se la creazione non avesse luogo, noi non avremmo il dispiacere di contemplare l'idea *senza l'elemento integrale della creazione;* onde per noi l'idea non *esisterebbe* assolutamente; e anco in questo caso l'inferenza vostra sarebbe giustissima, senza nessuno inconveniente. Giacchè siccome noi siamo creati, non par probabile che tolta via la creazione, potessimo contemplar l'Idea senza il corredo dell'atto creativo, e che disputandone, voi foste in grado di dilettare ed io di annoiare i nostri rispettivi

lettori. Laonde possiamo star sicuri che quando si trovi al mondo un solo spirito creato, l'Idea non correrà mai alcun pericolo, benchè la creazione sia un elemento integrale di essa.

« Se la creazione libera è un elemento integrale dell'idea, « dunque... l'*idea* che è cosa necessaria dipende dalla crea« zione che è contingente [1]. » Così voi rincalzate l'obbiezion precedente. L'aggiunta vale la derrata, ed è degna di Zenone, di Eubulide e di Crisippo. Corbezzoli! Ma se io vi dicessi che la creazione libera, in quanto fa parte integrale dell'idea, esiste anche senza il creato, vorreste voi chiudermi la bocca, e gridar paradosso? Sentitemi di grazia per pochi istanti. Che cos'è l'atto creativo, se non l'azione divina avente un' attinenza ad un termine estrinseco, e fornita di libertà, in quanto si riferisce a questo termine? Fate ora l'ipotesi che Iddio non crei nulla. Chieggovi, se l'atto divino sia tuttavia libero? Certo sì, se non volete supporre che Iddio nulla creando non abbia potestà di creare. Ma l'atto divino fuori della relazione a un termine estrinseco è egli libero? No, è necessario. Come dunque potrà esser libero, quando non ci sia termine estrinseco, come nel nostro presupposto? Sarà libero, in quanto il termine estrinseco, benchè non reale, è sempre possibile, e l'atto divino in questa ipotesi risguarderebbe il termine esteriore come possibile e non come reale. Quando dunque si afferma che la creazione libera è un elemento integrale dell'idea, la proposizione torna a dire, *essere elemento integrale dell'idea l'atto divino con una relazione a un termine estrinseco, che nel caso presente è reale, ma che potrebbe esser possibile, senza che questa varietà immutasse per niun modo*

[1] Lett. II, p. 62.

l' atto divino. Imperocchè la creazione, se non si considera come il termine estrinseco della relazione dell'atto divino, è un semplice fatto che non appartiene più all'Idea. Tuttavia noi veggiamo presentemente tal fatto, perchè il termine estrinseco dell'atto divino è reale; non lo vedremmo quando esso termine fosse solamente possibile, supponendo che in tal caso avessimo il privilegio di essere al mondo; cosa difficile a verificarsi, se noi non fossimo come il vostro ente ideale, che non è nulla e pur non è qualche cosa. Ora venendo alla vostra obbiezione, vi dico che *l' Idea, che è cosa necessaria, dipende dalla creazione*, in quanto la creazione è il termine estrinseco dell'atto divino, perchè tal termine estrinseco come possibile è tanto necessario quanto l' atto divino e l'Idea; ma che *l' Idea, che è cosa necessaria,* comprende *la creazione*, in quanto questa è il termine estrinseco dell' azione divina, reso reale e non solamente possibile; ma non ne *dipende.* Nè vi faccia scrupolo che l'Idea comprenda, cioè contenga, (traducendo il verbo *comprendere* secondo il Vocabolario della Crusca e non secondo quello del Rosmini,) una cosa contingente, poichè santo Agostino ci insegna che Iddio contiene lo spazio e non ne è contenuto. Che se a taluno garbasse di più il dire in questo senso che l'Idea *dipende* dalla creazione anche come termine reale, non vorrei muovergli lite per questa parola; giacchè io mi studio di parlare il più propriamente che posso, ma non cerco il pel nell'uovo, quando si tratta delle altrui parole, e i parlanti sono uomini civili; al contrario del Rosmini e di qualche suo discepolo, che parlano spesso alla carlona, e accusano urbanamente d'improprietà chi non imita il loro gergo e i lor barbarismi. Solo bisognerebbe notare che tal *dipendenza* sarebbe ipotetica, cioè posta liberamente dalla stessa Idea, non assoluta; come il

mondo è *ipoteticamente necessario,* posto che sussista, non potendo una cosa essere insieme e non essere.

« Del resto, pensate se il professore Cousin non andrà a « trovare nella vostra Introduzione quella nota ove dite che « *l'atto creativo come sovrannaturale che è, è pure sovr'intelligi-* « *bile* » (così voi aggiustate la mia ortografia); *e che l'incom-* « *prensibilità dell'atto creativo deriva da quella de' suoi due* « *termini?* Nè vi giova il soggiungere, che *la creazione è nel* « *tempo stesso il mistero più oscuro e il fatto più evidente.* « Perchè in primo luogo il principio del sapere dee essere « la cosa più luminosa (*luce*) e non il mistero più oscuro [1]. » Se voi aveste solamente la metà del giudicatorio posseduto per ordinario da chi s'intromette di giudicare nelle cose filosofiche, questo solo luogo potrebbe procacciarvi qualche titolo poco onorevole alla vostra lealtà; giacchè mutilate i miei pensieri per farli parere assurdi a chi vi legge. Ma siccome io vo conghietturando che voi non abbiate letto il mio libro cogli occhi dell'intelletto, e forse nemmeno con quelli del corpo, ma col gombito, col calcagno, col bellico, coll'occipizio, secondo il privilegio attribuito da certuni ai catalettici ed ai magnetici, non mi stupisco se non avete capito ciò che io ho pur detto in modo chiarissimo, e ripetuto molte volte ne' miei scritti. Del resto la vostra semplicità e buona fede è attestata dalla spensieratezza, con cui vi siete governato; imperocchè niun uomo che non sia affatto un'oca o non abbia perduto ogni verecondia, oserà dar fuori una critica così disgraziata come la vostra, quando l'autore è vivo, e può con quella sola fatica, che ci vuole a stendere poche pagine, mostrare la poca

[1] Lett. II, p. 62.

scienza dell'avversario, ed esporlo senza rimedio alle risa pubbliche. Laonde io persevero a credervi galantuomo, con tutte le vostre falsificazioni, perchè i tristi per ordinario sono più sagaci e oculati di voi. Ben mi duole di essere costretto a riprendervi pubblicamente per onor mio, e ancor più per l'onore e per la difesa del vero. Vorrei solo che ricevendo questa giusta castigatura con quella umiltà che si addice a un Cristiano pio e sincero come voi siete, e senza sentimento di rancore contro chi ve l'ha data, ne cavaste profitto per l'avvenire, imparando ad essere più assegnato nel difendere le opinioni proprie e nel combattere quelle degli altri, e a ben pesare le vostre forze e quelle del vero, prima di ricorrere all'arduo cimento della stampa.

Voi dunque mi accusate di contraddizione per aver detto che l'atto creativo è un assioma e un mistero, che è un vero sovrintelligibile, e tuttavia presente all'intuito. Ma se aveste letto ciò che io discorro a dilungo sulle attinenze dell'intelligibile e del sovrintelligibile, avreste avvisato che la ripugnanza non si trova nel mio libro, ma nel vostro capo. Egli è vero che a tal effetto era d'uopo intendere ciò che io intendo per *sovrintelligenza*, e non imitare la sapienza del vostro maestro, che volendo, secondo il suo costume, ricambiare le mie lodi colle villanie, si agevolò la strada, facendomi dire il contrario di ciò che io dissi, e confondendo la facoltà del sovrintelligibile col raziocinio, che lavora sull' intelligibile e non può stare senza di esso. Io ho parlato del sovrintelligibile in tanti luoghi, che sarebbe troppo lungo e fastidioso il copiarli, e inutile per chi ha letto con mediocre attenzione le mie opere. Ne allegherò un solo, che mi pare bastevole al presente proposito. « In virtù di questa nota obbiettiva del « sovrintelligibile lo spirito nostro il considera come incor-

« porato alle varie membra della formola ideale, e come « l'origine del nesso misterioso, che il termine mezzano ha « coi due estremi di quella. L'idea nell'affacciarsegli, gli si « presenta come bilaterale, e questo doppio aspetto si ripro- « duce in tutti gl'intelligibili. Ella è chiara e oscura, lucida e « tenebrosa ad un tempo : si comunica all'intuito dal lato « chiaro; ma la sua luce rampolla da un punto oscurissimo. « La faccia chiara e per così dire, il disco visibile dell'Idea, « è il solo punto di essa che abbia consorzio coll'intelletto, « irraggiandolo colla sua propria luce. La faccia oscura gli « si sottrae : non si lascia presentire che per la sua scurità : « mostrasi, come dire, fuggendo : la mente nostra l'apprende. « come gli occhi del corpo apprendono le tenebre [1]. » Egli è dunque tanto impossibile il voler sequestrare il sovrintelligibile dall'intelligibile, quanto il voler disgiungere il reale dall' ideale, secondo il vostro proposito. Imperocchè senza l'intelligibile noi non potremmo pensare e quindi nè anco sapere che vi sia qualcosa di superiore a una intelligenza, che non avremmo; e senza il sovrintelligibile lo nostra intelligenza sarebbe perfetta assoluta e adequata a quella di Dio. Vorrete voi pretendere che la nostra cognizione sia così squisita come quella di Dio stesso? Ch'essa esaurisca la realtà increata e creata? Che comprenda tutto lo scibile divino? Che sfondi, per dir così, gli oggetti su cui si aggira, e penetri nelle loro viscere? Singolar privilegio dell'errore e de'suoi avvocati! Voi mentre affermate da una parte che l'umano conoscimento altera e sconvolge l'ordine reale delle cose, e se le rappresenta a rovescio, spianando così la via allo scetticismo, asserite dall' altra parte, che non v'ha sovrintelligibile, e che l'evidenza

[1] *Introd.*, t. II, p. 361.

umana non può aver limiti, e dee pareggiar la divina! Imperocchè se questo non è il vostro pensiero, io non vi so più intendere, quando mi obbiettate, che *il principio del sapere dee essere la cosa più luminosa*, aggiugnendo fra parentesi la voce *luce*, come se il *lume* non fosse *luce*, o quello, di cui si tratta, fosse un fluido imponderabile. Dunque, secondo voi, il primo principio del sapere dee esser così chiaro per l'intelletto umano, come lo è pel divino? E come non v'accorgete che in tal caso dovrebbe dirsi lo stesso di tutta la scienza, poichè lo spirito nostro vedrebbe in quel solo principio perfettamente inteso tutte le conseguenze, e quindi tutto lo scibile? E che, se nell'apprendere una sola verità lo spirito creato potesse gareggiare col suo Creatore, lo pareggerebbe in tutte? Che il vedere in un solo vero tutti i veri, e per servirmi del sublime linguaggio del Leibniz, in una sola monade tutte le monadi da lei rappresentate, è un privilegio della monade assoluta e infinita, cioè di Dio, appunto perchè nessuna creatura può possedere una sola verità in modo perfetto? Ora se ogni nostra cognizione ha certi confini, se non è mai tanto estesa quanto l'oggetto conosciuto, se la luce che l'accompagna è sempre scorsa da un poco d'ombra, come mai l'intelligibile può scompagnarsi dal sovrintelligibile? E che cos'è il secondo, se non il limite del primo, rispetto allo spirito creato? Che cos'è, se non quella parte dell' oggetto conosciuto, che non si lascia penetrare, e dirci quasi latinamente pervadere dall'acume intellettivo e finito, come il midollo de'corpi che non si lascia apprendere dalla vista, o un peso che non si lascia sollevare dalla forza dei nostri muscoli? Giacchè le nostre facoltà sono forze finite e create, e ogni forza creata può scemare, sospendere, modificare, ma non mai vincere affatto le altre forze. E qual è la forza che possa

fare il contrario? La sola forza creatrice. Iddio è la sola mente, che può conoscere perfettamente ogni oggetto, anche menomissimo, com'è un granello d'arena, perchè lo ha creato, e può annientarlo. Creare e conoscere sono sinonimi; onde anche nel nostro giro, noi non possiamo conoscere una cosa se non in quanto ne siam facitori e creatori, o assistiamo allo spettacolo della sua creazione. Così l'oriolaio conosce appieno la struttura dell'oriuolo perchè lo ha fatto, così l'artista solo può portar giudizio condegno della bellezza; e Apelle era in grado di apprezzare la divina formosità di Campaspe assai meglio di Alessandro. Così lo spirito umano non può sapere quel poco che sa, se non in quanto assiste per mezzo dell' intuito alla creazione, e vede le cose in quanto sono, perchè le vede in quanto vengono create. Ma siccome egli è semplice spettatore, la cognizione che ne ha è diritta, fedele, non a rovescio come voi volete, ma imperfettissima; e questa imperfezione, che essendo puramente subbiettiva, e risedendo nell'intuito, non nell'oggetto ideale, non può alterarne l'ordine, può bensì velarne una parte, e produrre un'ecclissi parziale; onde nasce il sovrintelligibile. Il quale dà fastidio al vostro maestro, che non ama le *essenze* reali, e si diletta solo di quintessenze sottili e impalpabili, come il suo ente possibile. Ond'è ch'egli ammette appena per un'ipotesi, che vi sia nei corpi qualcosa d'inescogitabile, da lui chiamata con gran proprietà *principio corporeo,* e si burla di chi osa darle il nome di *essenza*, e ne discorre con quella felicità che abbiamo veduta. Imperocchè voi non avete osato finora entrare in questa materia delicata, e pigliar la difesa degli spropositi rosminiani sulla voce *essenza*, e ciò che più rileva, sulla natura dei corpi; la quale al parer del Rosmini è tale, che s'egli avesse ragione, bisognerebbe darla eziandio ai nemici del

dogma eucaristico, come ho provato [1]. Ma il Rosmini, che non è meglio infallibile in teologia, che in filosofia, quantunque le sue intenzioni siano veramente illibate come le vostre, può ammettere in Dio tre forme distinte e razionalmente conoscibili, senza essere triteista, e può recare in dubbio che vi sia ne'corpi un'essenza incognita, senza negar la presenza reale e la transustanziazione. Laonde se gli Eusebii del nostro secolo volessero appuntare la sua ortodossia, se ne potrebbe agevolmente pigliar la difesa, chiamando in aiuto le sue elucubrazioni filosofiche, e mostrando con esse che talvolta gli accade di non sapere appunto quel che si dica. Lo scritto presente può servire a porgerne un piccolo saggio; onde mi confido che da questo canto vi sarà grato, come quello che può conferire a giustificare il vostro maestro su cose di maggior momento. Ma se altro esempio ci mancasse, basterebbe a mostrarlo ciò che gli è accaduto intorno al sovrintelligibile; imperocchè dopo aver detto che *non possiam affermar nè negare se vi sia un'attività a noi incognita nei corpi* [2], egli stabilisce altrove, che « la sussistenza delle cose è esclusa dalla « conoscenza propriamente detta; non appartiene punto nè « poco all'intelletto, considerato come recettivo degli enti « intelligibili, perchè dall'intelletto è essenzialmente escluso « il reale, e non è che la sede dell'ideale [3]; onde segue, che « la materia della cognizione divisa dalla cognizione stessa « rimane incognita, e su di lei non può cadere questione di « sua certezza, perchè la certezza è solamente un attributo « della cognizione. Ciò adunque che s'identifica colla forma

[1] *Introd.*, t. II, p. 882-885.
[2] *N. Saggio.*, t, III, p. 138.
[3] *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 500.

« della cognizione è la materia della cognizione in quanto è « cognita. [1]. » Or che cos'è questa incognita, se non il sovrintelligibile? Ma vedete qual sia la disgrazia di chi muove da falsi principii; chè non solo si riduce a negare in un luogo le verità affermate in un altro, ma esagera queste medesime verità, e mettendole in contraddizione seco stesse, le fa diventare errori. Ciò è appunto accaduto al vostro maestro intorno al sovrintelligibile. Imperocchè nel primo passo citato egli lo mette in dubbio, almeno riguardo ai corpi, con grave pregiudizio della religione. Nel secondo lo afferma, ma lo allarga oltre i suoi confini naturali, e facendogli usurpare i diritti dell'intelligibile, lo rende complice delle follie degli scettici. Che cos'è il sovrintelligibile rosminiano? È il reale come reale, il reale in quanto si distingue dall'ideale. E in che consiste l'ideale del Rosmini? Nel mero possibile. Dunque il reale, come reale, essendo sovrintelligibile, la sola cosa che ci sia nota è la semplice possibilità delle cose. Dunque quando voi dite : *il mondo esiste*, la sola cosa che vi sia nota è la possibilità del mondo; la sua realtà eccede i termini della vostra intelligenza. Che direbbe di più un idealista? E se si applica lo stesso discorso all'esistenza di Dio, quali ne saranno le conseguenze? Fremo solamente a pensarlo; poichè il primo Rosminiano che dedurrà con rigore le conclusioni del suo maestro, senza spaventarsene, dovrà predicare il culto di un Dio possibile [2]. E allora con che diritto gl'Italiani potranno

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 110.

[2] Il presupposto non si ha ancora da verificare. Io so per testimonio di una persona degnissima, che fra i lettori italiani delle opere del Rosmini ve ne fu uno, che giunse alla teorica del Dio possibile. Ed era molto ingegnoso.

ridere dell'apoteosi del nulla fatta dai filosofi buddisti e da certi panteisti tedeschi, o della dea Ragione testè adorata nei templi di Parigi? Ravvedetevi una volta, e date bando a quel funesto assurdo della separazione fra il reale e l'ideale, che è la sorgente di tutti i vostri errori. L'uomo non può conoscere senza giudicare, e non può giudicare se la sua cognizione non si fonda sulla realtà. Imperocchè siccome il solo elemento conoscitivo che si contenga nel giudizio, per confessione dello stesso Rosmini, è l'idea, se questa non abbraccia il reale coll'ideale, e si limita al solo possibile, il giudizio potrà pronunziare sulla possibilità, ma non sulla realtà delle cose. E tal è veramente il sistema del Kant, da cui il Rosmini non si scosta che a forza di contraddizioni. Imperocchè il *numeno,* che è il sovrintelligibile della filosofia critica, abbraccia il reale e tutto il reale, nè più nè meno che l'incognito del Rosmini. Il solo divario fra i due filosofi si è che il Tedesco lascia il suo *numeno* negl'impacci, senza provvedere alla sua salute, e non ammette che dei giudizi subbiettivi come le sue forme; laddove l'Italiano, dando al suo ente possibile il nome onorato di *oggetto,* si crede potere con questo talismano verbale far produrre al giudizio la realtà; quasi che il giudizio potesse ricavare dal senso e collocar nell'idea ciò che non si trova in nessun luogo, ovvero creare il reale coll'atto giudicativo, come veramente Iddio con un semplice *fiat* crea le esistenze. Ond'è che il Rosmini non può sottrarsi al nullismo che abbracciando il panteismo, immedesimando il soggetto coll'oggetto, lo spirito coll'ente ideale, e l'uno e l'altro coll'Assoluto, e stabilendo che lo spirito giudicante crea appunto le cose nel giudicar che sono, e nel congiungere la loro idea coll'apparenza sensibile. Il che è a capello il partito preso dal Fichte per evitare il nullismo, a cui conduceva la filosofia critica; e porge una novella prova

della fratellanza di questa filosofia col Rosminianismo, e una giustificazione del mio sogno, in cui la dottrina del Rosmini è rappresentata come un anello intermedio fra il Kant e il Fichte. Il vero sovrintelligibile non è già tutto il reale, come l'intelligibile non è tutto l'ideale; ma il reale assoluto coll' ideale che ne è inseparabile, e il real contingente rischiarato dall'ideale, sono in parte intelligibili e in parte sovrintelligibili; intelligibili in quanto soggiacciono all' intuito e alla riflessione, e sovrintelligibili in quanto vi si sottraggono. E quel non so che d'inintelligibile e quindi d'ineffabile che si trova nelle cose ed è inseparabile dalle nostre idee, è la loro *essenza reale;* nella quale si fondano i misteri della religione, e segnatamente il più augusto di tutti, cioè la distinzione reale di tre persone nell'unità della divina natura; distinzione razionalmente inconoscibile, perchè noi ignoriamo l'essenza divina.

Egli ripugna dunque alla natura dello spirito umano, che l'intelligibile si scompagni dal sovrintelligibile. Il menomo nostro pensiero rinchiude un mistero profondo, che non vien tolto nè diminuito dalla più perfetta evidenza, di cui siamo capaci. Che v'ha di più chiaro, di più illustre, di più irrepugnabile dei teoremi matematici? E pure ciascuno di essi versa sui dati del tempo e dello spazio, che da Zenone eleatico fino al Kant, hanno sempre fatta la disperazione dei filosofi. Se vi dà l'animo di spiegarmi appieno che cosa siano il continuo, il discreto, il punto, il momento, la coesistenza, la successione, e simili, io posso promettere a voi di dichiarare l'essenza divina. La realtà delle cose intelligibili è sempre più o meno chiara; ma il modo di questa realtà è sempre oscuro, e la sua oscurità si fa sentir tanto meglio quanto maggiore è il con-

trasto della luce che l'accompagna. Che v'ha di più manifesto del moto? Ma il modo con cui comincia, si comunica, cresce, rallenta, cessa, l'azione e la natura della causa motrice, sono misteri impenetrabili, su cui si possono fare cento quistioni, senza trovare una sola risposta. Perchè dunque vorrete maravigliarvi che l'azione della causa creatrice sia inesplicabile? Voi non potete dichiararmi come una palla spinga un'altra palla, come la volontà vostra abbia virtù di muovervi le dita quando scrivete le vostre ingegnose obbiezioni contro l'intuito dell'azione creatrice, e pretenderete che altri vi debba spiegar quest'azione? O non potendo farlo, ne conchiuderete che noi non ne abbiamo l'intuito? Ma in tal caso voi dovete negare di aver la percezione del moto, perchè ignorate l'essenza dell'azione motrice. Fate il vostro conto che il mio intuito della creazione sia così chiaro, come quello che voi avete della mozione; ma che siccome nel vostro caso voi percepite il *fatto,* e non la ragione o essenza del fatto, lo stesso succeda nel mio. E se io non avessi l'intuito della creazione, come potrei avere la nozione di causa? Ricordatevi del discorso, con cui vi ho provato che la nozione di causa in genere importa quella di Causa prima ed efficiente, e che il concetto di Causa prima e efficiente importa quello di creazione. Ora non v'ha notizia che ci sia più famigliare di quella di causa, che interviene per modo esplicito nella maggior parte dei nostri giudizi, e per modo implicito in tutti, da un solo in fuori. Voi vedete adunque che non v'ha nulla di più certo della continuità dell'intuito, con cui veggiamo l'azione creatrice, cioè la produzion sostanziale delle esistenze per opera della Ragione e della Causa prima, giacchè senza la conoscenza di questo vero non si può fare il menomo giudizio, non si può pronunziare la menoma parola che abbia senso, e includa

l'idea di cagione. Così per esempio, se io dicessi : *sig. Tarditi, voi avete intesa la mia Introduzione,* l'azion causante ch'io esprimerei sarebbe non intelligibile e contraddittoria, senza l'atto creativo; onde voi, senza l'intuito di tal atto, non potreste intendermi, quando io dicessi cotal bugia.

Ma v'ha di più. Non solo la creazione è nel tempo medesimo un assioma e un mistero, ma è di più *il mistero più oscuro e il fatto più evidente.* Queste mie parole vi hanno sdegnato lo stomaco, perchè voi digerite solamente gli errori, e le verità vi riescono difficili a ricuocere; come accade a certi ventricoli curiosi, che rifiutano i cibi e i sughi più delicati, e tuttavia smaltiscono i gnocchi. Voi, che vi siete trangugiata con delizia l'ogliopotrida del sistema rosminiano, e l'oggetto che è nel soggetto, e l'ideale senza il reale, e l'idea senza il giudizio, e le tre forme realmente distinte, e tanti altri bocconi di questa sorta atti a strangolare gli esofagi più capaci del mondo, avete sentito incomodo a nutrirvi di questa verità, che il primo principio dello scibile dee essere per diverso rispetto oscuro ed evidente in sommo grado, perchè dee contenere potenzialmente tutta la luce e tutte le tenebre che si diffondono pel gran corpo della scienza. Non vi accorgete che questa sentenza, a solo proferirla, entra spontaneamente nell'animo, come il latte che il bambino sugge e inghiottisce senza saperlo, per solo istinto di natura? Se il primo principio non fosse chiarissimo nella sua realtà, come potrebbe partorire tutte le altre cognizioni? Se non fosse oscurissimo nella sua essenza, come mai la scienza nata da esso potrebbe essere così imperfetta, e piena di cose inesplicabili, di questioni insolubili, di lacune impossibili a colmare, com'è veramente? Non vedete, che ogni evidenza del progresso scientifico è la

ripetizione di una prima evidenza, che senza uscire della sua unità, si riproduce a ogni passo successivo dello spirito nella via delle cognizioni, come ogni mistero è la ripetizione di un primo mistero? E qual è quest'evidenza, questa oscurità primigenia, suprema, fondamentale, se non il dogma della creazione? Il quale, tramezzando nella formola, ed esprimendo non una sostanza, ma una semplice azione, dee partecipare della natura dei due estremi, e riunire in sè stessa tutta la loro chiarità e la loro oscurezza. Imperocchè l'azione dipende dalla natura dell'agente, e si connette da un lato coll'essenza della causa, dall'altro con quella dell'effetto, ed è come il nesso di queste due cose, nella prima delle quali ha il suo principio e nella seconda trova il suo termine. Egli è dunque chiaro che l'idea di creazione non rappresentando una sostanza, come quelle di Ente e di esistenza, ma solamente il legame che corre fra queste due sostanze, non può avere una essenza propria; onde nello stesso modo che l'intelligibilità di tale atto deriva da quella dell'Ente, che è per sè intelligibile, e da quella dell'esistente, che partecipa alla intelligibilità del suo principio; la sovrintelligibilità dell'atto creativo dee nascere dall'essenza reale dell'Ente, e da quella dell'esistente insieme collegate, e parimenti inconoscibili. Cosicchè se noi potessimo pervenire a conoscere l'essenza del Creatore e delle cose create, l'atto creativo ci riuscirebbe da ogni parte chiarissimo; ma ignorando noi quella doppia essenza, cotal atto dee involgere per noi un doppio mistero, benchè sia evidentissimo nella sua realtà. Perciò nel luogo stesso da voi accennato io scrissi che « il sovrannaturale essendo un'attinenza dell'essenza divina con quella delle cose create, è un « moto dal primo al terzo membro della formola. Il suo termine *a quo* è l'essenza dell'Ente, e il suo termine *ad quem*

« l'essenza dell'esistente. In questa doppia relazione consiste « la somma oscurità dell'atto creativo. La creazione è nello « stesso tempo il mistero più oscuro e il fatto più evidente. « È il mistero più oscuro, in quanto riposa su due sovrintel- « ligibili, l'uno assoluto, l'altro relativo, cioè sull'essenza « delle esistenze. È il fatto più evidente, in quanto si fonda « su due intelligibili, cioè sull'Intelligibile assoluto e sull'in- « telligibile relativo che ne riverbera, e la cui derivazione « costituisce appunto l'atto creativo. Insomma ella contiene « nel loro più alto grado il sovrintelligibile e l'intelligibile, che « sono i due aspetti universali delle cose, e i due poli dello « spirito umano [1]. » E le stesse cose con poco diverse parole sono da me ripetute in più altri luoghi. Che ne dite? Non vi pare che questo breve discorso abbia antivenuto affatto la vostra bella obbiezione? Ma voi che leggete col cocuzzolo, come scrivete coi piedi, avete creduto di rendermi ridicolo, citando la mia proposizione senza le prove che la dimostrano. Or vedete che il ridicolo cade in capo a voi, e che vi si dovrebbe per soprassello il biasimo di mala fede, se la semplicità esemplare, con cui vi siete esposto a essere pubblicamente proverbiato non vi giustificasse appieno da questo rimprovero. Non crediate pertanto che io abbia con voi il menomo rancore, benchè vi tratti un po' duramente; perchè con quella stessa sincerità che in me lodaste, vi dico, che a mano a mano che vo innanzi nella vostra critica, mi convinco sempre più che siete un gran galantuomo. E *pensate se il professore Cousin*, vostro nonno, non direbbe il medesimo, udendo che voi volete farmi credere suo discepolo.

« In secondo luogo, se *l'atto creativo come fatto consiste*

[1] Lett. II, p. 62. *Introd. allo st. della filos.*, tom. III, p. 902, 903.

« *appunto nella derivazione dell'intelligibile relativo dall'asso-*
« *luto, dell'esistente dall'Ente;* non è certamente come *fatto*
« che l'atto creativo vi può salvare dal panteismo, ma l'atto
« creativo come *mistero*, in quanto cioè *riposa sull'essenza*
« *dell'Ente e sull'essenza delle esistenze*, l'una e l'altra, se-
« condo voi sovr'intelligibile » (*sic*) [1]. La creazione ci salva dal panteismo in quanto ella si conosce, e si conosce in quanto è un vero e un fatto, la cui realtà è intelligibile, benchè l'essenza sia sovrintelligibile. La creazione è un dogma rivelato e razionale ad un tempo; è un mistero, la cui realtà è attestata dalla ragione stessa, non dalla sola fede, come accade ai misteri della rivelazione. Senza la parola, dono della prima rivelazione, noi non potremmo conoscere l'atto creativo, perchè nulla conosceremmo, senza tale aiuto; ma la parola è semplice strumento, non fonte nè sostegno di tal cognizione, che risplende di propria evidenza, come tutti i veri intuitivi. La religione rivelata e la parola cattolica ci manifestano tal verità, come c'insegnano quella dell'esistenza di Dio, e delle divine perfezioni naturalmente conoscibili; cioè come preambolo, e non come articolo di fede; perchè senza il dogma della creazione non si può aver notizia del vero Dio, e senza questa notizia la fede non può avere i suoi fondamenti. Perciò la Chiesa quando parla per la prima volta col pargolo di Dio e della creazione fa l'ufficio di parola umana e non di parola divina, come quando seco discorre della Trinità e della redenzione; perchè l'autorità divina della Chiesa non può essere logicamente creduta, se non in virtù di quelle prime verità, le quali vestite che sono di vocaboli entrano e si accasano nello spirito per lor virtù propria. Vorrete voi negare

[1] Lett. II, p. 62.

che la creazione sia una verità di questo genere, e pretendere che ella non sia una verità razionale, perchè è un mistero? In tal caso la filosofia e tutte le scienze umane starebbero fresche, poichè dovrebbero rinunziare a tutti i veri che son misteriosi, non essendovene un solo, senza eccettuare il principio di contraddizione, (vedete un po',) che non sia un mistero più o meno; giacchè questo stesso principio non è conosciuto da noi con quell'evidenza che lo accompagna nella mente divina; e il mistero in genere non è che la limitazione dell'evidenza. Ma in tal caso io vi raccomanderò a tutti i filosofi e teologi cattolici, acciò, se è possibile, vi racconcino il cervello; imperocchè tutti s'accordano a dire che la creazione è dimostrabile colla ragion sola; e nol sarebbe, se fosse solamente un mistero rivelato. Il solo divario che corra fra l'opinion comune al dì d'oggi e la mia, si è che quella fa della creazione un mero teorema, e io la considero come un assioma. Nè perciò le disdico la dignità teorematica, conferendogliene una maggiore; perchè, come vi ho detto più volte, il raziocinio non è, nè può essere, che l'esplicazione di un dato concreto e intuitivo. Onde l'assioma stesso, quando è concreto, può diventare un teorema, purchè sia sviluppato per opera di assiomi astratti, e dedotti dal medesimo concreto. I soli assiomi infecondi sono gli astratti; perchè questi essendo separati mentalmente dal loro concreto non posson nulla produrre per sè stessi, e han bisogno per generare di accoppiarsi colla concretezza. Il che si fa per opera del raziocinio; il quale si è *l' illustrazione dell' assioma concreto per mezzo degli assiomi astratti e la riduzione degli assiomi astratti all'assioma concreto;* nella quale immedesimazione dell'astratto e del concreto consiste radicalmente l'equazione propria del sillogismo. Onde si vede che il raziocinio deduttivo, essendo

la riduzione dell'astratto riflessivo al concreto dell'intuito, appartiene al secondo ciclo creativo. Capisco che questa teorica del raziocinio non vi dee quadrare, ed è troppo sottile da somministrarvi una gustevole nutritura; giacchè voi avete uno di quei palati che preferiscono la cervogia al nettare, e i pomi di terra all'ambrosia. E io mi contenterò che abbiate il mio nettare per così autentico come quello di Omero; benchè io ne abbia trovato il secreto nella cantina di alcuni divi assai più autorevoli degli dei dell'Olimpo; e potrei, se occorresse, mostrarvi la botte, donde ne ho spillate le prime gocciole. Ma niuno vorrà negarmi che il dogma della creazione essendo, secondo tutti i filosofi, un teorema razionale, voi pigliereste un granchio non piccolo annoverandolo ai pretti misteri rivelati.

Siccome a chi legge gli scritti vostri tocca spesso d'indovinare, vo pensando, se dicendo che la creazione *come fatto* non può salvarmi dal panteismo, vogliate tassare d'improprietà le mie espressioni. Il che mi è reso probabile dal vedere che quivi e nella pagina seguente insistete replicatamente con una certa affettata ironia sulle parole *fatto* o *derivazione*, da me usate per esprimere la creazione; volendo forse accennare che tali voci non sono proprie che nel senso dei panteisti. Se la è così, sig. Tarditi, voi mi date una novella prova, che siete così valente grammatico e vocabolarista come teologo e filosofo. Nè questa è la sola volta che mi racconciate il latino e mi accusate d'improprietà; il che è veramente incredibile dalla parte vostra, giacchè se il vostro lavoro fosse soggetto alla giurisdizione di un maestro di rettorica, che premio ne cavereste? Raccapriccio solamente a pensarlo. Voi che, non che conoscere la proprietà,

non sapete nè meno l'ortografia, e non contento d'imbrattar le vostre, volete anco guastare le altrui scritture, facendomi scrivere *verbi grazia, sovr' intelligibile, sovr' intelligenza,* e simili, (quasi che si dovesse anco scrivere *esempi grazia, sovr' eccellente, sovr' eminente, sovr' umano,* e separare le voci composte contro l'uso universale di tutti gli scriventi, dai tempi di Albertano Giudice fino ai dì nostri,) come osate entrar a sentenziare su ciò che è proprio o improprio negli altrui detti? E non contento di scrivere così trivialmente come fate, usando spesso uno stile simile a quello, che si usa nelle liste del bucato o al più nei rogiti dei notai, appuntare le altrui frasi e le altrui parole? Che voi vogliate stampare senz' aver imparato a scrivere è già una cosa un po' strana; non per tanto, se vi foste contentato di sgrammaticare sul vostro, senza ingerirvi nelle altrui faccende, vi avrei lasciato fare, perchè non è mio stile di far l'ufficio dei pedanti, e correggere il latino ai ragazzi, che non hanno studiato i rudimenti grammaticali. Ma che con sì ricca suppellettile di eloquenza vogliate fare il maestro addosso agli altri è cosa tanto incomportabile, che se paresse ad alcuno che io vi trattassi troppo aspramente, ciò solo basterebbe a rendermi escusato. Cotesto raro accorgimento voi l'avete anche tolto dal vostro maestro; il quale, mentre si crede lecito il dire che *l'ente iniziale si assolve e si compie nell' ente reale,* che *l'oggetto ideale non è fuori della mente,* cioè del soggetto, che il principio incognito delle cose si dee chiamar *sussistenza,* e tante altre belle cose su questo andare, rampogna magistralmente chi piglia la voce *essenza* nel senso datole da tutti i filosofi; e quando egli inzeppa le sue pagine di gallicismi inutili, di solecismi e di barbarismi, pretende che la voce *comprendere* per *contenere* non sia italiana, e vuol

che significhi quello che non ha mai significato presso coloro che in Italia la comprendono.

Ora per mostrarvi che io ho parlato con ogni proprietà, vi dico che la creazione è un *vero* e un *fatto* nello stesso tempo. È un vero in quanto è un' azione dell' essenza divina, che è necessaria, eterna, assoluta: è un fatto, in quanto quest' azione divina riesce a un termine estrinseco, reale e contingente, che può essere e non essere, perchè determinato dalla libertà del suo autore. Imperocchè sotto il nome di *fatto* s'intende ciò che è contingente e temporario; sotto il nome di *vero* ciò che è eterno e assoluto. Il vero può stare senza il fatto, ma non già il fatto senza il vero; perchè il fatto in quanto si connette col necessario e risponde a un' idea divina, eterna come Dio stesso, non è fatto, ma vero. La creazione tramezzando fra l'Ente e l'esistente, è vero e fatto, secondo che si considera verso l'uno o l'altro di quei due termini; laddove l'Ente in sè stesso è purissimo vero; e l'esistente che è vero in quanto si connette coll' Ente, in sè medesimo considerato non è che fatto. E avvertite che la parola *fatto* essendo radicalmente il participio di *fari*, che in latino vuol dir *parlare*, l'uso vulgato della voce s'accorda colla sua etimologia [1]. Imperocchè ogni *fatto* è veramente una pa-

[1] La medesimezza originale di *factus* e *fatus*, come due derivazioni gemelle di una comune e primitiva radice, apparisce nella forma neutropassiva di *fieri*, esser fatto, radicalmente identica a *fari*. E siccome nei tempi più vetusti dicevasi *fior* (quasi *for*) per *fio*, e adoperavasi il verbo *fari* passivamente, come si vede presso Prisciano, se ne conchiude l'esistenza di un *fiere* per *facere* e di un *fare* per *fari*, sostanzialmente identici così nel corpo della voce, come nel significato, e riducibili al monosillabo *far*, qual radice primitiva. Ciascun sa che le sole vocali non

rola; non dell'uomo, ma di Dio; non solo interiore come il suo Verbo, ma esteriore, e sensibile; perchè, come ho stabilito nell' Introduzione, il giudizio pratico di Dio che crea il mondo diventa *fatto*, in quanto collima a un termine esteriore; tanto che dei due giudizi divini contenuti nella formola, l'uno è intrinseco e mero giudizio, l'altro estrinseco e vero *fatto;* cioè un pronunziato o decreto od oracolo divino, il cui effetto succede nel giro delle cose contingenti. Onde

diversificano le radici, le quali nelle lingue indogermaniche sono monosillabe, secondo i filologi di maggior polso. Nè la radice *fac* può aversi per primitiva, giacchè in tal caso il *fieri*, e il *fior* assai più antico, sarebbero inesplicabili. E sebbene le origini radicali siano rappresentate più schiettamente dagl' imperativi, io ritraggo dalle cose dette che *fac* non è una vera radice, ma una di quelle alterazioni, che sono proprie delle lingue organiche, e che *far*, onde vien *fieri*, è pure il vero principio di *facere;* del che mi pare anche di trovare un vestigio nel *bonum factum* ominale, (quasi *bonum fatum*) degli antichi Latini, dove l'omonimia di *fatto* e *fato* è almeno probabile. Che se il vocabolo primigenio è alterato nel *facere* dell' età più recente, esso torna a mostrarsi puro e schietto nel *fare* italiano, che ci riporta al *fari* del Lazio, e alle forme antichissime di *fiere* per *facere*, e di *fare* per *fari*. Non è questa la sola volta, in cui le voci, trasustanziandosi, si ritirino dopo molti secoli verso il loro essere primitivo, e verifichino ciò che dice Orazio parlando appunto dei vocaboli, che *multa renascentur quæ jam cecidere* (*De art. poet.*, 70). Onde si può far buono per questo verso il paradosso di certi eruditi, i quali tennero il dialetto toscano, che divenne poscia lingua italiana, per l'antico volgare di Roma; il che è vero solo in quanto tal dialetto ha risuscitate alcune vecchie forme pelasgiche, che erano morte o travisate nella lingua nobile e scritta degli antichi Romani. Ciò basti per mostrare che la medesimezza notata dal Vico fra le idee espresse dalle voci *factum*, *verbum*, *fatum*, *dictum* (*De antiq. Ital. sap.* VIII; 2,) trova in parte la sua corrispondenza nelle origini della lingua, e viene quindi confermata dalla filologia.

la creazione non solo è il primo fatto, ma il fatto unico e universale, di cui tutti gli altri fatti sono semplici appartenenze; tanto che ogni fatto è creato continuamente da Dio; nè si può avere l'idea di fatto, senza l'intuito dell' atto creativo, il quale nel suo termine *ad extra* è un fatto continuo e generale, che tutti i fatti particolari *comprende*, per non parlare come vuole il Rosmini. Ma voi che credete il giudizio essere opera dell' uomo, quando io dico : *è un fatto che il sig. Tarditi ha scritto un cattivo libro*, troverete che dico vero; ma se affermo *la creazione essere un fatto*, vi par che dica male; laddove tra il primo caso e il secondo v' ha solo questo divario, che in questo Iddio solo è operatore, laddove in quello, oltre la Causa prima, v' ha altresì la causa seconda, da cui procedono gli errori, di cui il vostro libro è pieno.

Rispetto alla voce *derivazione*, quando voi aprirete per la prima volta il Vocabolario, ci troverete che *derivare* significa propriamente *sgorgare* o *trarre il rivo* e metaforicamente *dipendere, procedere, avere origine* [1]. Se poi leggerete gli autori classici, che vi riusciranno per avventura molto nuovi, e quindi tanto più dilettevoli, vedrete che per una volta, in cui la voce *derivare* e i suoi *derivati* sono presi in senso proprio, vengono tolti cento e più fiate in significato metaforico, per esprimere ogni sorta di origine e di dipendenza, spirituale e materiale, di sostanza e di modi, di efficienza e di occasione, logica e ontologica, primaria e secondaria, e via discorrendo. Ora siccome il creare è dare origine, *derivazione* può esser preso secondo tutte le regole in senso di *creazione;* nè im-

[1] *Diz. della ling. ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 117.

porta che non vi sia specificata l'idea di trarre dal nulla, perchè una voce generica può essere adoperata propriamente, sebbene non inchiuda la determinazione specifica di cui si tratta, purchè non la escluda, e tal determinazione d'altra parte risulti da tutto il contesto. Ora in un libro scritto a bella posta per assegnare qual base a tutto lo scibile l'idea di creazione, e in cui questa voce ricorre in campo a ogni poco, si può per variare lo stile usare talvolta qualche altra voce di senso più generico, senza nuocere alla chiarezza, nè alla precisione. Altrimenti voi dovrete scomunicare del pari le voci di *produzione, fattura*, e simili, e sovrattutto bandir la croce addosso agli scrittori, che osano chiamare Iddio *autore, fattore, ordinatore, artefice, architetto, padre dell' universo*, e pigliarvela collo stesso Spirito divino, che per significare la creazione usò spesso nei libri sacri tali parole, che hanno un senso assai più largo, e applicabile alle operazioni delle creature. Vedete quanto sia rischioso il voler discorrere di lingua, quando non si conosce l'abbiccì, e il muovere per sofisticare obbiezioni ridicole, che non escono dal fonte, *onde ogni ver deriva* [1], come dice Dante, il quale secondo la vostra gramatica dovrebbe pur essere panteista. Che più? Lo sarete voi medesimo, dicendo poco sotto che *deriva da Dio quel lume che forma le nostre intelligenze* [2]. Che direte adunque per vostra scusa? Che il vostro lume ideale può *derivare*, perchè non è come il *vero* di Dante, ma come il lume delle lucciole e degli stoppini? Sapevamcelo.

« Ed è appunto perchè il Cousin, malgrado la sua vantata « ortodossia, è nel fondo un vero razionalista, » (ehi, signor

[1] Par. IV, 38. — [2] Lett. II, p. 69.

nipote, cotesto è in bocca vostra una impertinenza,) « che di-
« menticando ciò che il Catechismo ci insegna della crea-
« zione, e volendo spiegare il mistero, concepì l'atto creativo
« come qualche cosa di simile agli atti che noi facciamo,
« cioè come una *derivazione*, e si condusse quindi al pan-
« teismo [1]. » Da questo vostro discorso pare veramente che voi tenghiate la creazione per un semplice mistero rivelato e non per un dogma razionale; nel qual caso, oltre le cose dette dianzi, vi mando a leggere il libro che citate, cioè il Catechismo. La causa poi, per cui il Cousin cadde nel panteismo, non è già l'aver voluto spiegare il mistero della creazione, giacchè nessuno imprende la spiegazione di ciò che non ammette, ma l'aver professato il psicologismo cartesiano, salendo dall' esistente all' Ente, come fate voi, ed entrando per una via, che non può condurre alla creazione, ma solo all' emanazione, come ho provato lungamente nel mio libro. Ma voi non avete letto o capito, (che è tutt' uno,) le opere del Cousin più che le altre da voi citate; e da ciò *deriva* l'attribuirgli che fate di volere spiegare un *mistero*, quando egli ammette coll' emanazione un mistero assai più grande, anzi un assurdo. La controversia tra il panteista e il cattolico non versa sull' essenza del fatto, egualmente oscura dai due lati, ma sulla natura di esso, chimerica e contraddittoria nell' opinione dell' uno, reale e evidente in quella dell' altro, poichè il primo la colloca nell' emanazione, e l'altro nella creazione.

« Colla stessa ragione che voi lo accusate (il Cousin) di
« *razionalismo teologico,* vi potrà accusare di *teologismo razio-*

[1] Lett. II, p. 62, 63.

« *nale*, facendo l'intelligibile sovr' intelligibile [1]. » Se il sig. Cousin vorrà intentarmi qualche accusa, non ricorrerà probabilmente ai vostri consigli, nè vi sceglierà per avvocato, a fine di essere difeso così bene come il vostro maestro. Egli si guarderà bene dall' affermare che io fo della creazione un mero sovrintelligibile, e dall' inventare un inutile barbarismo per appoggiare una falsità, quando io dico che la creazione come vero e come *fatto* è un assioma; o dal negare che il sovrintelligibile si trovi sempre di costa all' intelligibile, come ho provato. Io potrei bensì accusar voi di spiantar le basi razionali dell' esistenza di Dio, poichè fate della creazione un mero sovrintelligibile; o convenirvi come calunniatore, poichè attribuite a me ingiustamente la vostra eresia; ma siccome l'eresia e la calunnia sono due peccati gravi, mi risolvo che voi non possiate esserne colpevole, poichè non mi parete ancor giunto all' uso di ragione.

« Perchè se *l'esclusione dall' idea prima dell' idea di crea-* « *zione, a cui si sostituisce un concetto diverso*, ci vieta, se- « condo voi, necessariamente di conoscere la verità, e per « altra parte l' idea di creazione non è evidente se non « come *fatto* cioè come *derivazione*, ma nella sua verità è un « sovr' intelligibile; voi vedete che rendendo sovr' intelligi- « bile il principio dello scibile, voi rendete con ciò stesso « sovr' intelligibile tutto lo scibile [2]. » Che senza la parola rivelata, con cui la creazione è espressa in modo distinto e preciso, il dogma della creazione sia difficilissimo, e moralmente impossibile a conoscersi, non sono io che lo dico, ma la storia di tutte le religioni e filosofie ortodosse; e se voi

[1] Lett. II, p. 63. — [2] *Ibid.*, p. 63, 64.

non sapete la storia, come non sapete la filosofia, io non ci ho colpa. Ma che colla parola imperfetta, qual è posseduta da tutti gli uomini, contenente sempre in modo confuso la notizia di quel dogma, questo non possa assolutamente venir conosciuto, e sia affatto incolpabile la sua ignoranza, questo è un grave errore che non mi può essere imputato, se non da voi, poichè ho insegnato espressamente il contrario. Ma non mi allargherò su questo articolo, e sul discorso che soggiungete intorno alla necessità della parola, perchè l'ho esaminato di sopra.

LETTERA NONA.

Se il benigno lettore, sig. Tarditi, la volesse meco per l'ordine scompigliato di questo libro, io confessando che la critica è giustissima, sarei forzato a farne una rimessa sulla persona vostra. Conciossiachè voi siete talmente abile ad avviluppare insieme le materie più disparate, che anche trasponendo i testi sarebbe difficile il recar qualche ordine nel vostro discorso. Disperando di riuscirvi in modo soddisfacente, ho preso il partito di seguirvi per lo più passo passo, benchè a tal effetto mi convenga spesso far dei salti mortali, come quelli di Rodomonte o dell' ubino di Doralice. Così ora mi è d'uopo saltare dalla creazione al processo scientifico del Cristianesimo, intorno al quale mi rampognate, discorrendo

così « *Il processo fondamentale, del cristianesimo*, voi dite, è « *ontologico*. Esso non dice : *muovi da te stesso per giugnere a* « *Dio; ma parti da Dio per arrivare a te stesso*. Or con questa « sentenza voi accennate benissimo ciò che il cristianesimo « intima all' uomo di fare nell' *ordine reale della vita umana;* « ma la questione non istà qui; trattasi anzi di sapere quale « sia *l'ordine ideale della scienza* [1]. » Eccoci alla solita distinzione dei due ordini. Ma ella non vi varrà più qui che altrove; perchè *l'ordine reale della vita umana*, signor mio, abbraccia anche l'ordine delle cognizioni, e se nol sapete, non mi rimane che mandarvi un' altra volta a studiare il catechismo. Voi vorreste anco attribuire al Cristianesimo le vostre spropositate distinzioni, e renderlo complice delle vostre inezie; ma coloro che amano questa religione divina resisteranno ai vostri conati, e commiserando la cecità, che v' impedisce di arrossire di voi medesimo, osteranno che gl' inesperti siano sedotti. Sappiate, che pel Cristiano, come per l' uomo di retto senso, la cognizione è una *cosa*, e che l'ordine dell' intelletto non dee esser meno soggetto a Dio e alla Chiesa di quello degli affetti e delle operazioni. Nè l'uomo come operante potrebbe riporre in Dio l'ultimo suo fine, se come pensante nol riconoscesse come suo principio; nè potrebbe averlo per principio del proprio essere, se nol tenesse eziandio per principio delle sue idee e delle sue cognizioni. Tutti gli ordini delle cose ne fanno sostanzialmente un solo, ed esprimono i diversi aspetti della medesima realtà. Se voi escludete da questa regola un solo ordine, voi nocete a tutti, voi distruggete l'ordine universale, perchè ne rimovete quella necessità, che è tanto offesa a negarla in una sola mi-

[1] Lett. II, p. 65, 66.

nima particella, quanto a impugnarla nel tutto. E in vero, se il vostro ente possibile destituito di realtà fosse il principio delle cognizioni, non vedete che sarebbe Dio in questa parte? Che il vero Dio potrebbe continuare a regnare in cielo, ma sarebbe detronizzato nella logica e nell' intelletto? Che non potrebbe nè anco signoreggiar nel cuor dell' uomo e governare le sue azioni, se fosse escluso dallo spirito? E che non sarebbe altro se non un Dio possibile? Questa teorica del Dio possibile è così ridicola a immaginare, ch' egli è difficile il combatterla seriamente; e pur ella risulta logicamente e necessariamente dalle vostre premesse, come avrò occasione di provarvi in miglior luogo.

« E voi stesso, sebbene *legem existendi pro lege cogitandi* « *habes*, non dite voi pure che *lo spirito come creatura discende* « *da Dio a sè, e come pensiero sale da sè a Dio?* » Ho già risposto altrove alla falsificazione che avete fatta di queste mie parole, mutilando il periodo in cui si contengono. « In tutti « gli aforismi che voi riferite e sulla cui verità non entro a « parlarvi, » (il partito è prudente, e avreste fatto bene a seguirlo nel resto), « voi vedete il Cristianesimo sempre in-« tento a distaccare l'uomo da sè e dalle cose sensibili per « condurlo a Dio e di là farlo contemplare il giusto valore « dell' uomo e delle cose [1]. » Ma se nella logica Iddio non è il principio, il Cristianesimo s'inganna nel *giusto valore*, che assegna all' *uomo* e alle *cose*. Se nella logica non è il principio, questo principio sarà l'uomo o un' altra cosa creata, e quindi un sensibile, perchè tuttociò che non è Dio all' ordine dei sensibili materiali o spirituali appartiene. E allora come

[1] Lett. II, p. 66.

potrete equamente *staccar l'uomo da sè e dalle cose sensibili?* Non vedete che l'obbligliereste di rinunziare alla logica? Ciò veramente non è difficile a chi è Rosminiano; ma avvertite che anche i vostri pari sono uomini e hanno le passioni in corpo, onde la via per cui vi mettete è molto pericolosa; perchè un bel giorno, invece di governarvi secondo il processo cristiano, che è illogico nella vostra sentenza, potrete dire: eh via, perchè travagliarci a combattere i sensi? Seguitiamo la logica. L'attrattivo del piacere ch' è in noi, è per lo meno tanto autentico quanto il nostro ente possibile; ponghiamo in esso la nostra regola operativa, come l'ente possibile è la norma del vero. A che pro introdurre questa briga tra il cuore e l'intelletto? Se l'indirizzo di questo non è *fuori della mente umana*, come ci ha insegnato il gran Rosmini, perchè porre in Dio l'indirizzo degli affetti? E avvertite, che questo modo di raziocinare non sarebbe nuovo, perchè da lunga mano fu usato nel mondo. Il Rosminianismo nacque ieri, e speriamo nella Providenza che morrà domani; ma prima di esso non mancarono i filosofi, e gli uomini di ogni condizione, che avendo tolto a Dio il principato della scienza, lo cacciarono a poco a poco dal cuore e dalle operazioni. Questa fu una delle origini dell' idolatria; e il vostro *ente possibile* è un vero fetisso, che minaccia il vero Ente, e aspira, senza che voi vel sappiate, a occuparne il luogo; onde non è meraviglia se gli nieghiamo l'ingresso nelle scuole cattoliche, acciò non entri eziandio nelle nostre case e nelle nostre chiese. Certo ai dì nostri sarebbe ridicolo chi temesse l'introduzione in Europa di un culto idolatrico ed esteriore; giacchè tal è l'efficacia del Cristianesimo anche ne' suoi nemici, che rende impossibile il risorgimento di tali mostri. Ma la filosofia germanica ci ha insegnato col fatto che v' ha un' altra spezie

d'idolatria tanto più funesta dell'altra quanto è più riposta ed intrinseca, spirituale e non materiale, secreta e non pubblica, priva di altari e di templi, ma ricca di adoratori. Tali sono tutti quegli spurii assoluti, che ci sono regalati dai panteisti tedeschi, e che sottentrarono in luogo del dio spinoziano, e di tutte le deità panteistiche dell' antica filosofia greca e orientale; e tal è il vostro ente possibile. Voi sarete idolatri, come prima questo ente chimerico uscirà dai cancelli della logica dove l'avete rinchiuso, per insignorirsi delle altre parti dell' animo vostro; e la stessa pertinacia, con cui difendete il vostro errore, (permettetemi che ve lo dica senza intenzione di offendervi,) mi farebbe temere che il vostro ente ideale offuscandovi l'intelletto invece di rischiararlo, avesse già cominciato a ottenebrarvi il cuore, se non fossi d'altra parte ben certo della rettitudine e pietà vostra. La stessa confusione di concetti e di frasi, con cui e il Rosmini e voi parlate del vostro ente possibile, negando che sia Dio, come vi è forza, e tuttavia ingegnandovi d'indiarlo almeno colle espressioni, spianerà la via a coloro, che imitando i filosofi alemanni ne caveranno fuori il panteismo. Imperocchè, ve lo ripeto, il vostro progresso filosofico essendo a capello quello del Kant, salvo alcune poche differenze di vocaboli atte a ingannare i semplici, non ci manca altro che un nuovo Amedeo Fichte per mostrare al mondo i germi detestabili, che si contengono nel sistema del Rosmini. E il novello Fichte sorgerà in Italia o fuori, se i savi non ci riparano, sterminando i funesti semi. Io aveva invitato il Rosmini a farlo, usando quei termini di riverenza, che si debbono alla rettitudine delle sue intenzioni, e alla dignità del suo carattere e della sua persona; ma perchè ciò non è giovato, mi credo in obbligo di parlar più chiaro, e d'impedire che altri

con presontuosa ignoranza e coi soprusi deluda gli inesperti, e covi l'infausta semenza, acciò ella alligni, e il male divenga irreparabile.

« Il rammentare un tale processo (cristiano) non è a pro- « posito se non per avvertire dell' errore in cui sono certi « filosofi cristiani e cattolici e che pur sono sensisti o psicolo- « gisti, pongono cioè » (che stile è cotesto?) « il punto di « partenza o nelle cose sensibili o nell' uomo; ma nulla vale « verso coloro, che pongono il punto di partenza nella luce « increata con cui Dio illumina ogni uomo che viene in « questo mondo, la qual luce non è poi che l' Ente stesso « ideale, che voi impropriamente chiamate *Primo psicolo-* « *gico* [1]. » Se questa luce *è poi lo stesso Ente ideale,* dite dunque schiettamente con santo Agostino, con san Bonaventura, col Malebranche e coll' eminentissimo Gerdil, che l' uomo avendo l'intuito della luce ha quello di Dio stesso; dite che l'Ente ideale è sussistente, perchè è un empietà il separare la sussistenza dall' ideale divino; dite che il vostro principio è identico al mio Primo ontologico; dite che l'ideale non può stare senza il giudizio, perchè egli è impossibile l'aver l'intuito dell' Ente ideale, senza affermare la sua sussistenza; dite che l'ordine delle cose non si distingue da quello delle cognizioni; dite insomma che siete ontologista e non psicologista nè ideologista, e avrete ragione; ma non sarete più Rosminiano. Imperocchè il Rosmini e voi con esso negate tutti questi capi. Come dunque potete dire, che la vostra luce *è poi lo stesso Ente ideale,* se non per aggirare il cervello dei semplici con queste parole e far loro credere che non

[1] Lett. II, p. 66.

siete psicologista? Che non *ponete il punto di partenza nell' uomo e nelle cose sensibili?* Ecco il gran sutterfugio, a cui il Rosmini ricorre a ogni tratto, e che io ho messo in chiaro nella mia Introduzione; e voi per salvarlo mi accusaste di non averlo capito. Or ditemi, chi lo ha meglio capito di voi, o di me? Chiamate capirlo il non vedere le sue contraddizioni? Chiamate capirlo il chiuder gli occhi agli errori teologici a cui ricorre, per coprire i suoi granchi filosofici? Chiamate capirlo il pigliar tali errori per verità, e accusar di poca ortodossia chi gli ripudia, come fate voi, signor teologo da gazzette? Chi è che ha detto che vi sono in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, se non voi o il Rosmini? Chi è che ha detto che l'una di queste forme è l'intelligibilità assoluta, e che quindi questa divina perfezione, qual ci è nota naturalmente, è distinta in realtà dagli altri attributi che l'accompagnano, se non voi o il vostro maestro? Chi se non voi o il vostro oracolo ha profanato il mistero della Trinità, chiamandolo in soccorso di queste chimere? Chi oserebbe predicar queste cose con quella fiducia che mostrate, e stamparle, se non è Rosminiano? Chi oserà dire, che il Verbo divino si possa sequestrare dalla sua propria sussistenza, come voi fate, immedesimandolo col vostro ente ideale? Che egli sussista nella mente e non fuori della mente? Che sia un ente iniziale, un ente solo possibile? Che non sia nemmeno una cosa? Vergognatevi di queste enormità, e se la vostra fede è diritta, come spero e credo, apprendete che, quando si scrive e si stampa, si dee non solo credere, ma anche parlare sanamente.

« Infatti l'ente ideale non è punto una produzione dell' « anima; egli è anzi un *oggetto* in opposizione del *soggetto;* è

« una manifestazione in una parola che fa l'ente di sè all'
« anima; la quale nol produce di sè, ma lo riceve a inabi-
« tare in sè [1]. » Ma che importa il chiamarlo *oggetto* e distinguerlo dal *soggetto*, se non è *fuori di esso soggetto* [2], se non è che una cognizione, se è destituito di realtà? — È in *opposizione del soggetto*. — Bene; quando *il Sì e il No nel capo vi tenzona*, quando siete distratto da due affetti contrarii, o fluttuante fra due opinioni contraddittorie, cosa che non dee essere insolita ai Rosminiani, non è lo stesso soggetto ch'è *in opposizione del soggetto*, per parlare la vostra bella lingua? — Non è una *produzione dell'anima*. — Sì, perchè non è nemmeno una cosa. Bell'onore che voi fate al povero ente possibile, mantenendogli la sua dignità col torgli la vita e l'esistenza! — Egli è un oggetto. — Ma questo oggetto è una sostanza, o un modo, una appartenenza di una sostanza? Nel primo caso, è una sostanza creata o increata? Se creata, come può servir di base all'Assoluto nell'ordine delle cognizioni? Se increata, dunque l'uomo apprendendola ha l'intuito di Dio. Se poi non è una sostanza, qual è la sostanza, a cui appartiene? Giacchè tuttociò che non è nulla e non è sostanza, dee essere l'appartenenza di qualche sostanza, come afferma espressamente lo stesso Rosmini [3]. Forse s'attiene alla sostanza divina? Ma in tal caso non si può apprendere, essa sostanza, perchè non v'ha alcuna distinzione reale fra la sostanza divina e le sue perfezioni. Se poi appartiene a una sostanza creata, sia questo lo spirito o altro, vi chieggo di nuovo, come una creatura possa servir di base all'Assoluto?— È una manifestazione che fa l'ente di sè all'anima. — Lasciate le metafore e le frasi equivoche, e dite se questa manifesta-

[1] Lett. II, p. 66, 67. — [2] *Ibid.* — [3] *N. Saggio*, tom. III, p. 131.

zione è lo stesso Ente o se ne distingue. Se il manifestato è lo stesso che il manifestante, voi non siete più Rosminiano. Se questo è diverso, dunque è una produzione estrinseca, una creatura. — *L'anima nol produce di sè, ma lo riceve a inabitare in sè.* — Ma come l'anima può ricevere ciò che non sussiste? Che non è una cosa? Se l'ente ideale non sussiste *fuori della mente,* come può entrare nella mente? E se può entrare nella mente, come può lasciar di essere fuori di essa? E quando si pensa che questo ente ideale, che voi fate *inabitare nell'anima,* e che *non sussiste fuori della mente,* è confuso dal vostro maestro col Verbo divino, qual è il cattolico che non debba spaventarsi di veder insegnata in Italia una filosofia atta a rinnovare i delirii e le empietà del Socinianismo e dell' Arianesimo?

« Voi soggiungete, è vero, che *la scienza non potrà mai de-*
« *bitamente riordinarsi, se in fronte al tempio dell' enciclopedia*
« *non s' inscrive il principato della religione.* Ma questo è vero
« nell'ordine degli esseri, e debb' esserlo nell' ordine reale
« della vita. » Ma l'enciclopedia non appartien forse all' ordine reale della vita? Non è la parte più nobile di quest'ordine? La scienza non è ella la cima della civiltà? Non è regolatrice della società umana? Voi togliete a Dio quell'imperio che è suo proprio, che è incomunicabile, e non gli lasciate che un dominio inferiore, e partecipabile in un certo modo agli uomini? Giacchè questi hanno qualche potestà sulle cose, ma nessuna sulle idee. Voi negate a Dio il principato delle idee, e gli concedete quello dei raperonzoli e delle carote? Arrossite di tanta demenza. « Ma perchè Dio è il
« primo essere, segue forse che l'idea di Dio sia pure la
« prima idea nell'ordine *ideale* della scienza e per ciò la più

« elementare? E perchè l'uomo in tutto ciò che fa deve in-« nalzare il suo pensiero fino a Dio per ivi santificare le sue « azioni santificando l'intenzione, segue forse che da Dio, « come primo *assioma* debba derivarsi » (*derivarsi?* ehi, sig. Tarditi, voi siete panteista) « tutto il sistema delle cogni-« zioni [1]? » Un momento, fa voi volevate far credere che non eravate psicologista, e che cominciavate da Dio, dicendo con una certa impazienza che la luce illustratrice degli spiriti *non è poi che l'Ente stesso ideale;* e vi confesso che quel *poi* mi ha divertito moltissimo. Ma poco appresso il *poi* vi diede fastidio, e vi accorgeste che noceva ai fatti vostri, e lo ritrattaste bravamente; giacchè se *l'idea di Dio non è la prima idea nell'ordine ideale della scienza,* ne segue che il vostro ente ideale non ha nè prima ne *poi* da far nulla con Dio. Di qui a un istante, ritornerete al *poi,* come vedremo. Così andate dicendo il sì e il no, secondo che vi torna in acconcio, e togliete agli avversarii la briga di confutarvi, adempiendo da voi medesimo questo nobilissimo ufficio, come ha fatto il vostro maestro. E siccome mi accusaste di non intendere il Rosmini, perchè mi venne fatto di coglierlo a ogni poco in contraddizione con sè stesso, mi accuserete eziandio di non avere inteso voi, e di aver *rifatte* le vostre Lettere, come il Voltaire *rifece* la Ragion delle leggi. Nel qual caso sarei veramente da compatire, come uomo di poco consiglio, avendo tolto a *rifare* un'opera così bella come la vostra. Ma degno di compassione siete voi; a cui non rimane veramente altro partito possibile che quello di contraddirvi a dilungo per gittare un po' di polvere negli occhi degli inesperti e cercar di vivere ancora qualche giorno. Il vostro sistema è come la fata Mor-

[1] Lett. II, p. 68, 69.

gana posta fra Scilla e Cariddi, e non ha maggior consistenza di questo fenomeno.

« Questa vostra sentenza consuona coll'altra pur vostra » (se fosse mia, avrei ragione di gloriarmene, come se la scambiassi colla vostra, dovrei chiederne perdono al lettore) « che « cioè *nulla v'ha più ragionevole, che il dare alla Divinità nel* « *mondo dello scibile quel grado eccelso ch'ella occupa nel reale* « *universo.* » Lettore, non inorridisci ascoltando questa mia eresia? Non gridi fuoco, croce, morte al bestemmiatore? Non ti senti inclinato ad ammirare il sig. Tarditi, che senza saper filosofare nè scrivere, si espose eroicamente all'ardua prova di stampare un libro, anzi che lasciar correre impunita questa empietà? Dare a Dio il principato nella scienza! Farlo regnare nella mente dell'uomo come nell'universo! Oh orrore! oh delirio! Qual è l'apostrofe o l'esclamazione rettorica, che si adegui a tanta demenza? O Isaia, Demostene, Cicerone, venite in soccorso del sig. Tarditi, a cui l'orribilità del mostro che dee combattere ha agghiacciato i sangui, e tolto la facondia, come vedete! Giacchè se un errore così funesto piglia piede in Europa, che sarà della civiltà nostra, de'regni, degl'imperii, della religione, e del sistema del Rosmini! « Ma non bisogna lasciarsi illudere dall'aspetto « grandioso che in apparenza offre un sistema. Il filosofo, in « ordine alla scienza, non deve vedere nulla di più magnifico « della verità; solo a questa condizione la scienza *diventa* « *una specie di culto nobilissimo verso il suo Autore* [1]. » Ma se il filosofo per *non veder nulla di più magnifico della verità*, giungesse a non ammettere altro Dio che il vostro ente possibile,

[1] Lett. II, p. 69.

direste ancora che la scienza sarebbe *un culto nobilissimo verso il suo Autore?* La maggior parte degli atei antichi e moderni credevano eziandio o almen mostravano di credere che l'ateismo fosse vero; e quando loro si obbiettavano le laidezze e i danni di tal sistema, la più parte di essi gli confessavano, ma si scusavano dicendo, che *il filosofo in ordine alla scienza non deve vedere nulla di più magnifico della verità.* Il solo ricorrere che fate a questa ragiône per escludere la Divinità dal sommo grado dello scibile, dee offendere le orecchie di un Cristiano, perchè suppone che la verità non sia Dio stesso, e che l'onore di essa sia separabile da quello del suo principio. Non vedete che il principio della scienza dovendo essere supremamente vero, si dee per ciò solo immedesimare con Dio? Che cos'è Dio se non la verità assoluta, la verità prima, da cui tutti i veri dipendono e che non dipende da nessuno? E una tal verità può ella essere insussistente, come il vostro ente ideale? La verità non è anzi la sussistenza suprema, ragione e principio di tutte le altre? La verità può ella essere divina, se non è rigorosamente Dio? E quando voi dite che il filosofo dee per amore della verità rinunziare all'aspetto grandioso di un sistema, non è lo stesso, come se diceste, che Iddio tiene un luogo più grandioso e più degno in un sistema falso che nel vero? Che l'errore provvede meglio a'suoi interessi che la verità? Qual è l'anima religiosa, che non sia persuasa *a priori* quel sistema filosofico esser vero, in cui Iddio occupa un luogo più notabile, più importante, più eminente? Quello esser falso, in cui Dio è confinato alla coda e in un angolo della scienza? E voi religioso, voi cristiano, voi cattolico osate combattere un autore, che si adopera per mettere in luce questo gran vero, e fate ogni opera per impedire che Iddio regni nelle scuole come nei templi cristiani? E a tal

effetto travisate il mio sistema, falsificate le mie parole, vi sforzate di mettermi in voce di scrittore sofistico, che non conosca gli elementi della materia, e fate tuttociò con un dispetto e una rabbia coperta, e mal dissimulata da certe proteste volgari di amicizia, come se oppugnaste un nemico della fede? E vi basta l'animo di disonorare le stampe di un paese cattolico, insegnando che *Iddio non è il primo vero,* e dettando pagine impregnate vostro malgrado del veleno dell'ateismo, tanto più funesto quanto meno apparente e più atto a sedurre le anime timorate, che vi danno retta? Oh ve lo ripeto, ravvedetevi; io non posso dubitare della vostra lealtà, e tanto più mi duole il vedere un animo sincero e bennato come il vostro divenir occasione di ruina e pietra di scandalo.

« La vostra idea di dare alla Divinità, nel mondo dello « scibile quel grado eccelso ch'essa occupa nel reale uni- « verso, a prima vista abbaglia, e vince facilmente un'anima « sinceramente religiosa [1]. » Ma chi non vede, che ciò solo è, se non una prova, almeno, una presunzione gagliarda, che la ragione stà dalla mia parte? No, sig. Tarditi, nessun' *anima sinceramente religiosa*, purchè sia più considerata della vostra, ammetterà giammai un sistema, che comincia dall' ateismo. Imperocchè il vostro sistema è ateo nel suo principio; e lo sarebbe eziandio nelle conseguenze, se voi preferiste alla religione la logica. Fate del vostro ente ideale quel che volete, sublimatelo finchè vi pare, dategli tutti i titoli e tutti gli onori possibili, ma se non vi risolvete ad essere ontologista, e a considerare Iddio come il Primo filosofico, la scienza che professate sarà sempre atea ne'suoi primordii. Nè potrete

[1] Lett. II, p. 69.

pur salvarvi dicendo, ch'ella ammette un teismo iniziale, affermando che il possibile è un *ente iniziale che si assolve e si compie in Dio;* giacchè nessuno, se già non è panteista, vi farà buona la teorica del *dio iniziale,* o ammetterà degli *inizii,* quando si parla della natura e delle perfezioni divine. Del resto non mi stupisce che voi abbiate paura del *grandioso* nelle cose filosofiche; poichè quest'uggia l'avete anche presa dal vostro maestro. Il quale dopo avere frantesa la mia *sovrintelligenza,* come abbiamo veduto, mi oppose che il fare « della facoltà del sovrannaturale » (notate bene che la mia sovrintelligenza è la facoltà del sovrintelligibile in un senso negativo, ma in nessun modo del sovrannaturale,) « una potenza « isolata..... dà, egli è vero, ai ragionamenti che n'espon- « gono la teorica un'aria di non so qual mistero e profondità « gradita al lettore [1]. » Così il Rosmini mi accusa di essere *profondo* ma solo *in aria,* cioè in apparenza, e ciò che è ancor più bello, di essere *misterioso,* pure *in aria,* ciò apparentemente e senza mistero; e voi m'incolpate di dare alla filosofia *un aspetto grandioso,* e di *abbagliare,* che mi pare il contrario, se già non si vuol dire che la troppa luce per l'effetto equivalga alle tenebre. Tantochè a comporre insieme le due accuse, il mio sistema dee essere, come il vero Ente, intelligibile e sovrintelligibile in un tempo; il che non è poi un infortunio tanto grande per chi immedesima l'ordine reale coll'ideale. Voi mi fate ricordare una imputazione solita a darsi dai sensisti e dai materialisti ai partigiani del sistema opposto; i quali vengono accusati di esser più poeti che filosofi, e di scambiare l'immaginativa colla ragione. Vi confesso che io non ho tanta ripugnanza pel bello poetico, e per la fantasia; e che quando mi capita

[1] *Il Cattolico*, tom. XIII, p. 99.

innanzi una idea che mi pare splendida e grandiosa, io le fo buon viso, e tengo questo suo aspetto per un probabile indizio di verità. Solo bisogna guardarsi dal confondere la poesia propria, che è spesso molto prosaica, con quella di Dio, la quale è la sola vera, e dal mischiare l'ordine dei fatti con quello delle idee. Imperocchè nei fatti del nostro mondo l'uomo pose da gran tempo le mani, e da quel cattivo versificatore ch'egli è, ne guastò il metro e la rima, presso a poco come voi rovinate l'ortografia della lingua italiana; ond'è che da molti secoli in qua le faccende degli uomini hanno lasciato d'esser belle, e l'uomo di stato o di negozi, che si vuol governare colla poesia, può andarsi a seppellire o scrivere dei romanzi. Ma riguardo alle idee, nelle quali grazie al Cielo l'uomo non ha potuto ingerirsi, il caso è molto diverso; onde le sono tuttavie così belle come a principio, e secondo che erano anche quei poveri fatti, quando uscirono dalla mano creatrice. L'uomo può bene, secondo l'esempio vostro, manomettere le idee ne'suoi libri; ma non può turbare il loro proprio regno; non può inframmettersi nella poesia divina, e stracciarne o alterarne i fogli, come fa il vostro maestro nelle opere di molti filosofi, per trovarci la sua chimera dell'ente possibile, che non ci è. Ora io vi dico, che la mia idea della *dittatura divina nella scienza* è una di quelle che piacciono, perchè appartengono alla poesia divina, e alla cui verità possiam credere in coscienza, almeno fin tanto che non ci sia provata la dittatura del Rosmini in filosofia.

« Ma perchè Iddio occupa nel reale universo il posto di « creatore, può egli anche dirsi principio logico delle idee « che sono nelle menti umane? » Chiunque ha senno non potrà udir senza sdegno queste continue ripetizioni non con-

solate da alcun'ombra di prova, per escludere dall'imperiato universale di Dio la logica e le menti umane. Egli è per temperare questa sinistra impressione, da cui voi medesimo foste colpito, che ricorrete di nuovo al *poi*, e soggiugnete con una piacevolezza impareggiabile: « *Del* resto per noi egli è di più « ancora; perocchè facendo noi *derivare* da Dio quel lume, « che forma le nostre intelligenze, e che perciò è il principio « e il fondamento di tutto lo scibile, non mettiamo noi con « ciò Iddio non solo in capo a tutto lo scibile umano, ma an- « cora al di sopra? e non facciamo di più che mettere, se così « vi piace dire, *la scienza in Dio e Dio nella scienza giusta le* « *attinenze che collegano queste due cose scambievolmente?* Non « partiamo noi, come acconciamente dice Rosmini, dal « *divino per tornare a Dio*[1]? » State a vedere che io non sono più ontologista, come credeva di essere, ma che il vero conoscitore e professore di questo sistema è il Rosmini. Siccome io metto Iddio in capo a tutto lo scibile, egli è evidente che non lo pongo eziandio al di sopra; e poichè i Rosminiani dicono di farlo, io son convinto di lesa maestà divina. In verità che se altri volesse ridere del vostro sistema non potrebbe riuscirvi più *acconciamente* di quel che fate voi, discorrendo a questo modo. E non avete vergogna di stampare tali fagiolate? Come? Io non metto Dio sopra tutto lo scibile, perchè lo colloco in capo di esso, quando non potrebbe sederne in capo, se non istesse eziandio al di sopra? Credete forse che chi assegna a Dio il primo grado nell'ordine del reale, come voi stesso siete forzato di fare, se volete essere cattolico, voglia inferirne ch'esso non si trova al di là delle stelle più rimote? Il primato di Dio in ogni genere

[1] Lett. II, p. 69, 70.

non è una conseguenza necessaria della sua immensità? E se io mantengo nel giro delle cognizioni come in quello della natura, questo primato, non è egli appunto perchè Iddio è immenso universalmente, e non meno negli ordini dello scibile che in quelli delle esistenze [1]? Non siete voi che annullate l'immensità divina, volendola ristringere arbitrariamente e assurdamente a un solo ordine di cose, e negando che Iddio sia *di sopra,* appunto perchè non volete che sia *di sotto,* per usare il vostro linguaggio? E come potete voi nel vostro sistema porre Iddio *al di sopra dello scibile,* se non vi ha niente, che sia sopra il principio? Se il principio dee esser primo nella serie delle realtà e delle cognizioni, come l'unità nella serie de'numeri? Povero abbachista, che all'unità anteponete lo zero, giacchè il vostro ente possibile non ha più valore in filosofia, che lo zero solitario nella scienza aritmetica! Il principio, se è veramente tale, non è egli assoluto? E se nessuna cosa può darsi che stia sopra l'Assoluto, come volete che si dia un essere superiore al principio? Ma come potete vantarvi di mettere Iddio in capo a tutto lo scibile, se questo capo non è che *un lume che da Dio deriva?* Forse, come grammatico, credete di poter dire che Dio *deriva* da sè stesso? Forse, come teologo, stimate di poter indiare una *derivazione* divina? O in questo caso potreste anche deificare il sole, poichè il suo lume *deriva* certo da Dio. Ma se il vostro lume della mente non è che una creatura, come potete dire che Dio stà in capo allo scibile? Se è lo stesso Creatore, come potete affermare che tal lume sia *insussistente, iniziale, incompleto,* e solamente *possibile?* Credete forse che questi spropositi si possano cessare con qualche industria di linguaggio, com'è

[1] *Introd.,* t. II, p. 301.

il chiamar *divino* tal lume, secondo che *acconciamente* fa il Rosmini? Ma se tal voce si piglia in senso metaforico, il vostro ente ideale sarà *divino* come l'Ariosto, a cui gl'Italiani hanno dato questo titolo iperbolico per indicare l'eccellenza del suo poema. Se poi s'intende in senso proprio, sappiate, che in tal senso non v'ha nulla di *divino,* se non Dio stesso, e che è una *formale eresia* il dire il contrario; dalla quale non vi può salvare la vostra assurda distinzione fra l'ordine delle cognizioni e quello delle cose. Imperocchè, se nell'ordine delle cognizioni voi ammettete qualcosa che sia, non metaforicamente, ma propriamente *divina,* senza essere Dio stesso, non vi sarà altro a fare che raccomandarvi al vostro paroco e al vostro medico acciò vi racconcino lo spirito e il cervello.

Voi passate quindi a discorrere a dilungo dei vari metodi, specialmente analitico e sintetico, e spendete da quattro a cinque facce in questa materia. Siccome la maggior parte delle cose che dite non si attengono strettamente alla dottrina del mio libro, e che d'altra parte per mettere in chiaro i numerosi errori e le inesattezze, in cui siete caduto a questo proposito, ci vorrebbe un lunghissimo discorso, me ne passerò, ristringendomi solo a toccare due o tre punti, che più specialmente riguardano il mio tema.

La distinzione del metodo sintetico e analitico è per sè stessa chiara e precisa, e non soggiace nè a quella confusione, ch'ella ha negli scritti di molti logici, nè a quella indeterminazione, che voi le attribuite. Voi credete che tali due metodi siano promiscuamente applicabili alle varie materie, e che si possa solo errare nel modo, con cui si applicano, e nell' uso che se ne fa. Ciò è falsissimo; perchè non vi può esser

nulla di arbitrario nella scienza più che nella natura, e il metodo scientifico è determinato dalla qualità degli oggetti di cui si tratta colla stessa precisione, con cui le leggi naturali derivano dall'essenza degli esseri. Anzi se v'ha divario, la maggiore precisione e necessità è dal lato della scienza; come quella che versando su principii assoluti, ha da questo lato una necessità apodittica e superiore a quella delle cose contingenti. L'opinione contraria procede da una considerazione molto superficiale della cosa, o dal cattivo esempio di molti scienziati o filosofi, che scambiano i metodi come confondono le idee. Il che accade spessissimo per la imperfezione umana, anche agli uomini ingegnosi; e se altri esempi mancassero, basterebbe a provarlo quello del Rosmini, il quale avendo scambiato il metodo ontologico col psicologico, ne fu condotto a tutti quegli errori e quelle contraddizioni, che avete tolto a difendere. La sintesi non può essere che applicabile alle *idee*, e l'analisi ai *fatti*, ed è tanto vano e ripugnante il voler fare il contrario, quanto il pretendere di vedere colle mani, o di odorare colle orecchie; e la ragione di questa necessità è fondata sulla natura delle idee e dei fatti, necessarie le une, contingenti gli altri, e risulta dal tenore della formola ideale. Ma siccome le idee s'intrecciano spesso coi fatti, e i fatti non possono stare senza le idee, perciò ogni qualvolta in un tema scientifico occorrono quei due elementi, la sintesi e l'analisi vi sono applicabili del pari, secondo che l'uno o l'altro di tali elementi predomina nella considerazione dello scienziato. Se aveste avvertita questa verità, non avreste detto che *l'analisi non parziale ma compiuta, forte, grave, robusta, sarà ben lungi dal riuscire alla doppia incredulità verso Dio e verso Cristo* [1];

[1] Lett. II, p. 70.

giacchè l'analisi, non potendo uscire dei propri limiti, non potrà mai allargarsi oltre la sfera dei fatti, e in questa medesima non proverà, quando la notizia dei fatti posseduta da noi è imperfetta, e non risponde a gran pezza alle cavillazioni che si muovono in contrario. Così, per esempio, se colla sola analisi voleste rispondere a molte obbiezioni dei teologi razionali, non ci riuscireste, e dovreste loro darla vinta; laddove non ve ne ha una sola, che regga alla sintesi. Ma oltre ai fatti la religione e la filosofia constano d'idee, che ne sono la parte principalissima, nelle quali dovete ricorrere alla sintesi e al raziocinio deduttivo, perchè nelle materie ideali l'analisi è affatto impotente. E se l'analisi non vi avesse preoccupato, anzi accecato, avreste posto mano a scrivere contro il mio sistema? Non è appunto questa vostra predilezione per l'analisi e per la psicologia, che leggendo il mio libro, v'ha impedito di cogliere il vero senso della formola ideale, e l'onnipresenza dell'atto creativo? In verità che se io volessi buscar l'atto creativo nella coscienza, somiglierei non poco a quei filosofi, che cercavano nella notomia del celabro le operazioni dell'animo umano. Ma se invece di applicar l'analisi a sproposito, voi foste risalito all'idea di *causa*, e ne foste disceso sintetizzando all'idea di effetto, avreste trovato per via l'atto creativo così limpido e chiaro, che nulla più. E se vago dell'analisi, vi foste applicato a un fatto sensibile, qual è, per esempio, il moto di una palla, e l'aveste analizzato, tenendo sempre dinanzi agli occhi la sintesi della formola ideale, voi ci avreste trovato i tre elementi, di cui si compone la formola, e per tal modo avreste confermato coll'analisi il processo sintetico dianzi instituito. Insomma l'analisi è eccellente in tutte le materie, che la comportano; ma ella non può mai formare da sè sola la scienza, e dee essere accop-

piata alla sintesi più o meno, secondo la natura dei soggetti scientifici.

« In qual modo v'innalzate voi al vostro punto di partenza, « che è l'intuito stesso di Dio come creante le esistenze? A « quella sintesi primitiva di Dio, dell'atto creativo e delle « esistenze, che è compresa nella vostra formola ideale? Vi « confesso ch'io non sono sicuro di aver bene afferrato il « vostro processo. « Se voi aveste sempre parlato con questa modesta riserva, vi avrei risposto sopra un altro tuono. Se confessate di non aver colto il mio processo, come avete potuto combatterlo con così poca modestia, e in modo così spensierato come avete fatto? Come poteste acconciarvi nell' animo che cominciando a pubblicare un sistema meditato da molti anni, io non avessi prevedute e risolute anticipatamente le obbiezioncelle, che mi avete mosse, e molte altre ancora, delle quali se volessi potrei scrivere un libro? Del resto non è da stupire, se avendo sinora pubblicato solo i tratti principali del mio sistema, ci si trovano molte lacune anche per gl'ingegni più valenti e più esercitati. « E forse non vado « troppo lontano dal vero a supporre che voi foste condotto a « quella vostra sentenza dalle seguenti ragioni : cioè 1° perchè « lo spirito nostro nell'attuale suo stato, per via della rifles- « sione, astraendo, s'innalza dal reale a concepire l'ente « ideale; 2° perchè nell'ordine delle cose l'Ente ideale o « mentale deve trovarsi in un Ente reale che è Dio; 3° final- « mente perchè il Cristianesimo insegna che l'uomo dee par- « tire da Dio per arrivare a sè, e non dice che parta da sè « per giugnere a Dio [1]. » Se queste fossero le sole o le princi-

[1] Lett. II, p. 76, 77.

pali ragioni, per cui ho abbracciato il mio sistema, non potrei sperare gran fatto nella sua fortuna. Voi supponete che io sia proceduto leggermente e puerilmente, secondo si fa al dì d'oggi da certuni, i quali credono che si possa inventare un sistema di filosofia su due piedi, con quella facilità con cui si scrive un mediocre romanzo, o un oratore esercitato improvvisa la difesa di una causa. Sappiate che per me la scienza non è un esercizio rettorico, nè forense, nè parlamentare, nè accademico, non un passatempo o un'occupazione passeggera, non l'affare di qualche mese o di qualche anno, ma un'impresa degna di occupare, (per quanto i doveri e la fortuna il consentono,) tutta la vita. Un sistema di filosofia, che non aspiri ad abbagliare o a divertire i lettori, ma a produrre la certezza, non può mai essere fondato su sole ragioni particolari anche forti, ma dee appoggiarsi a una ragione universale e scaturire da tutta la scienza. Vi parlerò fra pochi momenti del valore che io ho dato ai tre punti di cui fate menzione; ma se volete sapere sommariamente a che si appoggi la mia persuasione, oltre ciò che ne ho toccato di sopra, vi dirò che io ho abbracciata la mia filosofia, perchè tengo per impossibile il dimostrare un solo vero senza di essa, e per dimostrabile coll'aiuto di essa ogni vero accessibile alla mente umana. Un esame accurato di tutti i sistemi da me ripudiati e di quello che professo mi ha convinto non potersi dare una salda base a tutto lo scibile, nè unificare la scienza senza nuocere alla sua varietà, nè scoprire l'intreccio e tessere la genealogia delle varie discipline, nè stabilire e legittimare i principii, i dati e i metodi scientifici, nè combattere con piena vittoria il sensismo, il nominalismo, il materialismo, l'idealismo, il fatalismo, l'immoralismo, il panteismo, l'ateismo, lo scetticismo, e gli altri mostri delle scienze speculative, nè risolvere

molti problemi stati finora insolubili, (come per esempio quelli del tempo e dello spazio,) nè fondare una vera filosofia della natura, della storia, delle religioni, delle lingue, delle scienze, delle lettere, delle arti, nè conciliare la filosofia con esse scienze, e sovrattutto colla vera religione, nè assicurare il Cristianesimo e il cattolicismo contro i loro nemici, e specialmente contro il protestantismo e il razionalismo che oggi menano tanta strage, nè porre un termine allo scisma e all' indifferenza religiosa che da tre secoli travagliano l'Europa, nè ristorare la cadente civiltà, nè restituire agli affetti e alle attinenze morali della vita umana quel predominio che aver debbono sulle materiali, nè sovrattutto riparare alla barbarie intrinseca ed estrinseca, paesana e forestiera, che ne minaccia di un secondo medio evo più lungo e doloroso del primo, e tanto più formidabile in effetto quanto meno orrido e vicino in apparenza, se non assegnando una base inconcussa alla scienza, che è negli ordini naturali suprema moderatrice della mente umana: e questa base non potersi rinvenire fuori dell'ontologismo, e di un ontologismo, organico, vasto, potente, come quello della formola ideale. Ecco quali furono, a ristringerle in poche parole, le ragioni principali, che mediante un lungo studio mi persuasero doversi fare una riforma radicale di quella scienza, che è il puntello dell'enciclopedia tutta quanta, e tal riforma non potersi trovare fuori del principio assegnato. Ben vedete che esse non si riducono a qualche argomento scolastico o a qualche punto isolato di scienza; ma esser tanto ampie e moltiplici quanto il pensiero e l'azione degli uomini. Nè ho già con questo la ridicola e insolente temerità di voler creare una filosofia nuova, ripudiando i lavori dei passati secoli, e i progressi speculativi, che si sono andati facendo, quasi patrimo-

nio scientifico del genere umano; che anzi io credo la dottrina della formola ideale essere la sola, che possa assicurare dalla ruina i preziosi capitali dell'intelletto finora acquistati, cernendovi l'oro dal fango, e il buon grano dalla mondiglia, dando loro una base salda, che gli sostenga, e un principio organico, che gli ordini ed unifichi, e formando così quell' eclettismo filosofico, che è il solo ragionevole, perchè non procede a caso, ma è guidato e indirizzato da una regola *a priori*, per sè evidente e immutabile. Non abbiate perciò paura che, imitando il folle sacrilegio di Cartesio, io dia lo sfratto alle eroiche fatiche dei sommi ingegni, che fiorirono nei campi del sapere, e a quelle imprese e conquiste intellettuali, che sono assai più gloriose e durature di quelle degli Ercoli, dei Sesostri e degli Alessandri. Come potrei farlo con buona coscienza io che non posso pur menzionare i nomi di un Platone, di un Agostino, di un Tommaso, di un Bonaventura, di un Leibniz, di un Malebranche, di un Vico, senza sentirmi compreso da un senso di affettuosa riverenza e di gratitudine verso i loro sommi ingegni e le loro opere? E come può detrarre alla venerazione dovuta a questi sommi intelletti, il tentar di avviare verso il suo compimento l'edifizio da loro incominciato, e di rassodarne le fondamenta? Forse è cosa ingiuriosa all'architetto e allo scultore, il cercar di risarcire le parti deboli di una fabbrica, e di collocare una bella statua sopra un piedestallo degno di essa? Io conservo religiosamente, non solo il buono e l'eccellente, che trovasi a dovizia nei pensieri di quei grandi, ma anche gli accessorii e le parti lodevoli, che occorrono nei sistemi meno ortodossi; giacchè per buona fortuna gli errori degli uomini non sono mai scompagnati da qualche vero. E nei libri dei psicologisti, per ciò che spetta all'analisi dello spirito umano, vi ha molto

del buono; ve ne ha in quello del Rosmini; ma la verità vi è sempre manca, difettuosa, e spesso frammista all'errore, perchè, come ho già notato, tutte le quistioni che si attengono alle forze e alle origini non possono essere risolute senza la sintesi e i dati ontologici.

« Per queste tre ragioni principalmente, io credo che dopo « esservi innalzato col Rosmini a quel suo punto di partenza « semplicissimo, maravigliato a vedere com'egli non sia pro- « prio che un *punto* e non avvertendo ch'egli è sì un *punto,* « ma fisso in Dio medesimo, comecchè noi non vediamo « Iddio ma solo quel *punto,* lo riputaste insufficiente princi- « pio e mal sicuro appoggio a tutto lo scibile [1]. » Voi l'avete sbagliata, sig. Tarditi, per molti versi, nelle vostre ingegnose conghietture a questo proposito. In primo luogo, sappiate che l'*arrivare a un punto di partenza* non è un articolo del mio itinerario. Secondamente, se io avessi voluto *innalzarmi,* non sarei andato a cercare *il punto* del Rosmini, perchè credo che uno non *s'innalzi* a discendere, scambiando la cantina col tetto di una casa, o facendo un capitombolo. In terzo luogo, non è anche conforme alle mie regole di prudenza il cercare ciò che non si trova, e l'*innalzarmi* a un *punto,* che non si dà al mondo; qual è veramente il punto rosminiano, il quale è così *semplice* e così minuto, che gli occhi cervieri dei filosofi non han saputo finora scoprirlo, dal Rosmini in fuori, che lo trovò nella propria immaginazione. Per me un *possibile,* che non è reale come possibile, che si può mentalmente separare da ogni realtà assoluta, e che non è nemmeno una *cosa,* è assai meno che un *punto,* e non mi dò briga di

[1] Lett. II, p. 77.

cercarlo, nè di aguzzar gli occhi inutilmente per vederlo. Pensate poi, se una cosa che non si vede può eccitare la *maraviglia,* salvo che questo sentimento si riferisca non alla cosa, ma a chi ne parla; nel qual caso vi confesso che il Rosmini e voi mi avete fatto più volte trasecolare, non che stupire. In quarto luogo, io non potrei, senza grave scrupolo di coscienza, ammettere dei *punti fissi in Dio,* se tali punti sono come quelli dei matematici; e nè pure potrei farlo, pigliando la frase metaforicamente, perchè la fede mi vieta di credere che vi siano dei *punti fissi in Dio,* i quali non siano Dio stesso, e si possano vedere senza vedere esso Dio, in quanto è intelligibile; perchè essa m'insegna che non vi sono cose realmente distinte nella natura increata, salvo le persone divine, che non sono razionalmente dimostrabili. Voi vedete adunque che non avendo il coraggio di abbandonare la filosofia ortodossa, non posso godere del vostro privilegio, *innalzandomi al punto* rosminiano, e voi non dovete chiamare in colpa un cattolico di questa timidità.

« Ma la prima delle vostre ragioni non è di alcun valore, « perchè è puramente psicologica [1]. » Questa osservazione non è vostra, ma di un autore che non vi è affatto ignoto. Il quale si esprime così riguardo alla sentenza rosminiana, che *l'idea primitiva dell'ente rappresenti solo l'ente possibile* : « Se « quest'asserzione fosse vera, ne seguirebbe che l'idea del « possibile precede quella del reale; il che è in prima con« trario all'ordine psicologico. Imperocchè, secondo il pro« cesso naturale dello spirito, l'astratto susseguendo al « concreto, e nascendo da esso, la cognizione concreta del

[1] Lett. II, p. 77.

« reale dee precedere la cognizione astratta del possibile. Che « se si afferma che nel primo atto dello spirito ha luogo un « ordine diverso, e che il principio dell'esercizio intellettivo, « si fa in un modo particolare, osservo, che questo modo, « qualunqne siasi, dee esser conforme all'ordine logico. Ora, « secondo l'ordine logico, il possibile presuppone il reale, « perchè senza qualcosa di reale, non si può concepire qual- « cosa di possibile [1], » Vedete, sig. Tarditi, come questo autore, avversario del Rosmini, ha preveduto egli medesimo la vostra ritortola, e ci ha ovviato aggiungendo all'ordine psicologico l'ordine logico, il quale, essendo necessario, non ammette replica e eccezione di sorta? Or che dirà il lettore, quando saprà che le dette parole sono tolte dalla mia Introduzione? Che concetto potrà farsi della vostra buona fede, vedendo che voi dimezzate le mie obbiezioni, e supponete che io abbia fondato i miei ragionamenti su quella parte di esse, che confesso io medesimo non esser definitiva senza l'altra, e tacete di quest'altra, a cui non sapete che rispondere che faccia a proposito? E dite che io fui indotto a professare il mio sistema da un discorso che giudico insufficiente, e non fate cenno delle ragioni, con cui l'ho corroborato e reso atto al proposito? Vergognatevi.

« Nè la seconda (ragione) se non quanto si confonde in- « sieme l'*ordine reale* degli esseri coll'*ordine delle idee* [2]. » Non ripeterò qui le cose largamente dette e discusse sull'enormità della vostra sentenza; tanto più che dovrò rifarmi su questo articolo nella critica della vostra lettera, nella quale vincendo in opera di assurdità l'aspettativa medesima che io aveva di

[1] *Introd.*, t. II, p. 17. — [2] Lett. II, p. 77.

voi, dite espressamente, che *nell'ordine ideale vi ha un mezzo fra il creatore e la creatura*, e che *la Verità è qualche cosa che non è Dio stesso* [1]. Ora di queste due proposizioni, io son costretto fin d'ora con grave mio rammarico a dirvi che la prima, se si piglia a rigore, è *formalmente eretica*, essendo contraria al primo articolo del simbolo Niceno, dove Iddio si afferma creatore *visibilium omnium et invisibilium* nel senso più assoluto, senza distinzione di ordini ed esclusione di sorta; tantochè la sola cosa, che secondo il senso genuino di quelle venerande parole non sia creata, è Dio stesso, o il nulla. Nè è necessario per provare una sentenza così manifesta il ricorrere alla tradizione universale della Chiesa e a tutti i catechismi del mondo, ai quali è inaudita quell'empia e chimerica distinzione, che sottrae le idee e le cognizioni alla natura divina o al divino dominio [2]; giacchè col solo raziocinio, come vedremo, si può mostrare l'assurdità e l'empietà della vostra sentenza. Quanto alla seconda, ella è per lo meno stranissima in una bocca cattolica; giacchè *la Verità* presa in senso proprio e antonomastico, (come accenna l'iniziale maiuscola del vostro testo,) esprimendo *la realtà assoluta delle relazioni che corrono fra le cose*, non è altro che l'idea divina di queste attinenze; la quale idea divina è Dio stesso. Laonde non si può dare alla vostra proposizione un senso ortodosso, che intendendo per verità l'atto con cui lo spirito umano apprende il vero obbiettivo e lo ripete a sè stesso; ma in tal caso l'uso della parola *Verità* è affatto improprio, e più degno di uno

[1] Lett. III, p. 113, 114.

[2] Le idee obbiettivamente sono Dio stesso; subbiettivamente sono l'uomo, cioè l'atto con cui il suo spirito afferra l'obbietto ideale, che è Dio stesso come intelligibile.

scettico e di un discepolo del Kant, che di un vero filosofo. Oltre che voi escludete espressamente questa interpretazione, soggiungendo ivi medesimo, che *la Verità non è una creatura contingente relativa*. Nel tassare di *eretica* la vostra prima proposizione presa a rigore, io protesto espressamente di non voler offendere menomamente l'illibatezza della vostra fede e delle vostre intenzioni; giacchè io tengo per fermo che quella sentenza vi è sfuggita, senza pesarne il vero senso, e che conoscendone la reità, la rivocherete con quella sincerità generosa, che onora i buoni cattolici pari vostri. Ma ho voluto notarla per premunire la gioventù del mio paese contro un sistema filosofico, che vi ha costretto a usar tali mezzi per difenderlo; tanto più che questo non è che uno dei moltissimi semi di eresia e di empietà, di cui è pur troppo gravida la filosofia rosminiana. Non crediate, sig. Tarditi, che io parli per un misero puntiglio, e per difendere una mia opinione: Iddio m'è testimonio che il mio linguaggio è dettato dall'amor del vero, e che io mi tacerei di buon grado, se dopo un lungo esame non fossi persuaso che la dottrina filosofica del Rosmini, quando non sia purgata dagli errori che la macchiano, è il dono più funesto che si possa fare all'Italia.

« La terza (ragione) poi non fa al caso, di cui si tratta, perchè l'insegnamento cristiano riguarda solo l'ordine *reale* « della vita umana, non l'ordine *ideale* della scienza [1]. » Ecco un'altra distinzione, che è pur troppo necessaria per difendere il vostro maestro, e che è atta a scandalizzare le orecchie di ogni Cristiano. Che si vorrebbe di più per mostrare col fatto le conseguenze nefande, che si racchiuggono nel

[1] Lett. II, p. 77.

gran principio rosminiano della separazione del reale assoluto dall'ideale? Imperocchè per tutelare questo primo errore voi siete costretto a sottrarre l'ordine ideale da un lato al dominio di Dio, e dall'altro alle influenze legittime del Cristianesimo. Possibile che non veggiate quanto vi ha d'orrendo in queste conclusioni? Dio e il Cristianesimo saranno dunque estrani all'ordine più nobile e più importante, qual si è quello del sapere? La verità e la scienza saranno un non so che di mezzano fra Dio e la creatura, e un non so che di eslege e d'immune dall'autorità di Cristo e della Chiesa? Ma per quanto tuttociò sia veramente straordinario sulle labbra di un cattolico, bisogna confessare che avete ragione, se il Rosmini non ha torto. Imperocchè se l'ente ideale non è una forma creata e non è Dio, dee essere veramente un *quid medium* fra il Creatore e le sue opere. E se la scienza comincia da tal ente ideale, che Dio non è, ella è atea nel suo principio, e appartiene al gentilesimo. Or con che diritto il Cristianesimo e la Chiesa s'intrometterebbero di una dottrina atea e pagana? Un novizio della scienza, che non riconosce ancora Iddio, dovrà adorar Cristo, venerare il Papa e la Chiesa? *Apage*.

« Voi inoltre avete su queste basi fondato il ragionamento « che vi condusse a quel vostro punto di partenza, senza « avvertire che il ragionare prima di avere esaminato « se i ragionamenti che facevate sopra un tale argomento « avessero qualche autorità, è un vero supporre ciò che « è in questione [1]. » Questa è veramente bellissima. Voi mi accusate di petizion di principio, perchè evito questo sofisma, e vorreste che lo commettessi, imitandovi, a

[1] Lett. II, p. 77.

fine di evitarlo. Da che la logica è al mondo, non credo che ci sia un uomo, che abbia fatto seco alle pugna in un modo così solenne. In questa parte voi vincete Cartesio; e non è dir poco. Per farvelo intendere, se è possibile, uditemi. Qual fu il mio processo non già *per arrivare alla partenza,* (prodigio, di cui, ve lo ripeto, io non sono capace,) ma per *partire dal punto in cui mi trovava,* cioè dalla formola ideale, e ordinare la prima scienza? Fu l'evidenza intuitiva di essa formola, e la sua esplicazione per via del raziocinio. Ora quanto all'evidenza, essa non ha d'uopo di prova, e voi me lo concederete. Quanto al raziocinio, cioè alla sua legittimità, io non avrei potuto provarla senza petizion di principio, giacchè ogni prova essendo un raziocinio, io avrei provato il raziocinio col raziocinio; circolo degno di Cartesio, e che voi penereste a *rompere,* malgrado l'affezione che avete per questo filosofo. Io dovea dunque, sotto pena di paralogismo, confidarmi alla lealtà del raziocinio, come di strumento autorevole, senza darmi le brighe degl'impacci, come dice il proverbio. Nè perciò la mia fede fu cieca; perchè riscontrando la tela del raziocinio coll'organismo della formola ideale, m'avvidi che le regole logicali risultavano necessariamente dalla struttura di essa formola, e quindi partecipavano dell'evidenza e dell'autorità di essa. Il mio processo passò adunque per due gradi successivi, il primo dei quali fu la ricognizione della formola ideale come evidente per sè stessa, e non in virtù di alcun raziocinio; il secondo fu l'uso scientifico del raziocinio legittimato da essa formola. Qui non v'ha ombra di circolo, nè di petizion di principio; conciossiachè tutti i discorsi, ch'io feci per istabilire la formola, furono solo indirizzati ad abilitare il mio spirito a coglierne riflessivamente l'immediata evidenza, non a dimostrarla, come si fa

di un corollario e di un teorema. E nello stesso modo ch'io avea ragionato meco per addestrare la mia mente ad avere una cognizione distinta di quel vero intuitivo; così al medesimo effetto comunicai agli altri i miei ragionamenti, sia per servir di semplice esplicazione propedeutica, come io me n'era servito, sia per combattere *ad hominem* ogni avversario, che ammettendo la legittimità del raziocinio dubitasse solo di quella della formola. Tal discorso *ad hominem* è ammesso da tutti, come un sussidio scientifico legittimissimo, e il Rosmini medesimo, come ho notato, se ne vale contro gli scettici. Anche qui dunque non vi ha ombra di paralogismo. Ora che doveva io fare a senno vostro per conformarmi alle regole? Io doveva *esaminare se i miei ragionamenti avessero qualche autorità*. Ma con che, di grazia, si esamina, se non col ragionamento? Dunque io doveva mettere in dubbio l'autorità del ragionamento, e provar quindi col ragionamento che il ragionamento era autorevole. Ecco il modo sapiente, con cui io doveva secondo voi evitare una petizion di principio, che non ho commessa. Voi mi fate ricordare quel tale, che accusava il suo compagno di avergli rubati gli occhiali, mentre gli aveva in tasca, e portava sul naso quelli del suo compagno.

Se alcuno stimasse di potervi salvare, stiracchiando le vostre parole, e supponendo che quel vostro *esame* non sia un ragionamento, voi gliene avete tolto il modo, soggiugnendo un passo del vostro maestro, in cui la petizion di principio è legittimata in modo così formale, che non si può più dubitare nè del vostro errore, nè del luogo da cui l'avete tolto. Ecco le parole del Rosmini da voi citate : « Vero è che « noi e i ragionamenti nostri dipendono essi stessi dall'Asso-

« luto; ma questa dipendenza non è nell'*ordine delle cognizioni umane*, ma nell'*ordine degli esseri reali;* cioè egli è « vero che acciocchè noi siamo, e acciocchè possiamo ragionare, dee esser prima l'assoluto; ma non è mica vero per « questo, che noi possiamo conoscere l'assoluto, senza far « uso della facoltà di conoscere di cui siamo dotati, della ragione. Si distingua adunque tra *l'ordine delle cognizioni e l'ordine degli oggetti delle cognizioni*. Nella nostra mente gli « oggetti non sono se non è la cognizione loro. L'ordine « dunque delle cognizioni precede l'ordine degli oggetti. « Convien dunque muovere la filosofia dal problema della « validità delle cognizioni, prima di ragionare su qualsiasi « soggetto, foss'anco lo stesso assoluto. » Non occorre qui dichiarare il sofisma, a cui si appoggia questo discorso, poichè ne ho parlato già tante volte. Un tal sofisma è puerile e imperdonabile dopo i lavori della scuola scozzese, che ha mostrato la cognizione non esser altro che l'intuito diretto e immediato delle cose stesse. Allegato quel brano, voi soggiugnete con un piglio ironico e trionfante veramente gustosissimo : « Voi vedete dunque come, secondo ciò che s'ha da « fare, i mezzi che sembrano a prima giunta i più efficaci, « siano talora i più inetti e viceversa [1]. » Il lettore vedrà, se *i mezzi inetti* siano dalla parte mia o da quella del Rosmini e dalla vostra. Si può immaginare un circolo vizioso e una petizion di principio più madornale di quella, che l'autore del Nuovo Saggio prescrive, come l'unica via di salute per la scienza? *Convien muovere la filosofia dal problema della validità delle cognizioni.* Ma con che mezzi, signor abate, risolverete questo problema? Non sarà forse colla cognizione? Dunque

[1] Lett. II, p. 77, 78.

voi proverete la validità del conoscere colla cognizione, che non è valida per sè stessa, se dee essere provata, e perciò presupporrete per fatto ciò che volete fare, e farete quello che non si può fare, se dee esser fatto. Eccovi, sig. Tarditi, qual è la logica del vostro riverito maestro; un sofisma, di cui uno scolaretto si adonterebbe. E voi per appoggiare un vostro paralogismo, ne citate uno del vostro precettore espresso in modo ancor più evidente; e il fate per provare che i vostri avversarii sono *inetti*. Ditemi, per coscienza vostra, quali sono i titoli che si convengono a tanta temerità? Quali son quelli che stanno bene alla vostra prudenza? Voi svillaneggiate ironicamente i vostri avversarii perchè ragionan bene, e gli accusate calunniosamente di un peccato che commettete voi medesimo nell'intentare l'accusa. E per avvalorare e rinforzare l'accusa, provate che il delitto imputato ad altri contro ragione e commesso da voi, è anche comune al vostro maestro, e lo citate come un argomento d'innocenza per chi ne è complice od autore, e di condanna per chi ne va esente. E che figura fate fare al Rosmini, traducendolo in campo così a sproposito? Non è questa la sola volta che per far risplendere l'ingegno e l'acutezza di lui, ne citate i passi più assurdi, come si vedrà nell'esame della vostra terza lettera. E se io volessi provare che il Rosmini è un psicologista, potrei scegliere nella ferrana delle sue opere un luogo più acconcio del testè allegato? Il voler cominciare la scienza dal problema impossibile e contraddittorio della validità delle cognizioni, non è ella la pretensione di Cartesio e del fondatore della filosofia critica? Pretensione assurda, poichè suppone che l'evidenza sia subbiettiva e non obbiettiva, ma che è inevitabile, quando non si considera la cognizione, come l'intuito immediato del vero assoluto in sè stesso, e si am-

mette fra questo e lo spirito un certo mezzo, come fa il Rosmini e seco tutti i fautori del psicologismo. E infatti non è questo il contrassegno de' più sfidati psicologisti? Ma il Kant, cartesiano, luterano e tedesco del secolo diciottesimo, merita perdono; laddove un autor cattolico e italiano, venuto dopo e ammaestrato alle spese del Kant medesimo della irragionevolezza di questo assunto, è assai più difficile a scusare. Vedete se io ebbi torto a dire che il Rosminianismo non è che un Kantismo travisato; a temere che si stabilisca in Italia una filosofia tanto più perniciosa, quanto le sue sembianze sono religiose ed oneste, e per le virtù e la rettitudine dell'animo n'è riverito l'autore? Il Rosmini è cento volte più pericoloso di Cartesio e del Kant, perchè uomo pio e cattolico, e insignito del sacerdozio, e benemerito dei nobili studi nella nostra penisola.

Egli è in virtù di queste considerazioni, che con tutta la mia stima per voi e pel Rosmini io non posso in coscienza accettare l'elogio che avete fatto del mio sistema filosofico, *pronunciando che era facilmente riducibile al vero* [1]. In ogni altro caso il vostro suffragio mi sarebbe onorevole, e vi saprei grado del sussiego cattedratico, con cui l'avete proferito, per dargli un'autorità maggiore. Ma in opera di filosofia essere lodato da un psicologista e da un Rosminiano? Zucche! Essere celebrato da chi separa il reale dall'ideale, il sussistente dal possibile, il giudizio dall'idea, da chi toglie a Dio e al Cristianesimo l'ingerenza della logica e della scienza, da chi pone in dubbio la necessità della parola, da chi introduce una sorte di mezzo fra il Creatore e le

[1] Lett. I, p. 29, 30.

creature nelle cose ideali, da chi ammette in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, da chi trova *più magnifico* quel sistema, per cui Dio è posto nel luogo meno onorevole, e cento altre cose su questo andare? Si crederà dunque che io possa essere, secondo i miei principii, *facilmente riducibile* a proferire tutte queste sentenze, l'una più bella dell'altra? Sarò spacciato per un semirosminiano senza rimedio? Rabbrividisco solo a pensarvi. Dite all'incontro che il mio sistema è falso da capo a fondo, e che non se ne può cavare, secondo voi, il menomo costrutto; dite ch' esso è un infermo a morte e che la sua guarigione è al tutto disperata; e io ve ne sarò gratissimo. Ma se vi ostinate a predicare che *le mie opinioni siano facilmente riducibili al vero,* vi convengo in giudizio come pubblico calunniatore.

LETTERA DECIMA.

LETTERA DECIMA.

Eccomi giunto al fine dell'esame intrapreso delle vostre due prime epistole. Io era già molto innanzi in questa critica quando mi giunse la terza vostra, tanto più grata quanto meno aspettata; nella quale ne promettete una quarta, e Dio sa fin dove giungerà cotesta vostra fecondità filosofica a profitto ed onore dei buoni studi italiani. Ora prima di andare innanzi, io ho bisogno di fare un po' di sosta, riposandomi un tantino, e ripigliando alquanto di lena, per poter seguirvi nelle vostre ingegnose peregrinazioni. Conchiuderò adunque questo primo volume, riserbando a un secondo la disamina della vostra terza lettera, nella quale di cortesia, di modestia, di logica, di acume, di forza, di scrupolosa esattezza

teologica, e di fedeltà nel citare i testi e le opinioni non solo mie e de'vari filosofi, ma dello stesso Rosmini, avete superato voi medesimo, e la comune espettazione. Ben vedete che per dar rilievo ai pregi della vostra ultima scrittura, e impedire che niuna delle sue bellezze trascorra inavvertita dal lettore, e sia frodata dei debiti encomii, mi converrà trinciarla e sviscerarla in modo minutissimo; onde un volume sarà poco a tanta fatica. Quanto al rimanente delle lucubrazioni che ci lasciate sperare, io non posso promettervi assolutamente di occuparmene; tanto la grandezza e la difficoltà del lavoro mi spaventano. Imperocchè dal crudele impaccio, in cui mi sono trovato finora nel rispondere alle vostre critiche, (di che avete un saggio nel presente volume,) voi potete raccogliere se il proseguire questa impresa sia per me una ciancia. Laonde se imito adesso il vostro modestissimo *forse* rispetto alle lettere nasciture del Rosminiano, e rendo quasi anticipatamente le armi alla terribilità vostra, i lettori esperti sapranno estimare le vere cagioni della mia ritirata, e voi da quel valente e generoso Romano che siete, non abuserete della vittoria, anzi me ne avrete compassione, ricordando quella sentenza virgiliana:

« Parcere subjectis et debellare superbos. »

Che se aveste vaghezza di correre ancora una lancia, e di spedirmi un nuovo cartello, io credo opportuno di esporvi le condizioni, che dovrete adempiere prima di farlo, e senza le quali non accetterei la vostra disfida. Per la prima, vorrei che studiaste un poco i filosofi più segnalati, almeno moderni, e vi persuadeste che la sapienza umana non è tutta racchiusa, come mostrate di credere, nel corpo del vostro maestro. Fa-

cendolo debitamente, apprenderete che innanzi a lui fiorirono uomini valentissimi, coi quali il Rosmini, senza fargli alcun torto, non può entrare in paragone; onde vi accorgerete che la vostra *rosminolatria* non passa senza qualche pregiudizio della vostra riputazione e del caso che far dovete del vostro titolo di dottore. E questa cautela vi salverà anche dall'inconveniente di discorrere sul fondamento di certi errori rancidi e dismessi, come se fossero verità ferme e legittimate alla scienza; come quando separate l'ideale dal reale, e parlate d'idee che si distinguono egualmente dalla loro percezione e dall'oggetto concreto e reale; il che non vi sarebbe accaduto, se aveste bene studiate le opere della scuola scozzese. Secondamente, poichè volete onorarmi delle vostre critiche, io posso anche esigere da voi che leggiate attentamente i miei scritti prima di farlo, e non frantendiate affatto ciò che mi sono studiato di dire in modo chiaro e preciso, come faceste intorno alla sovrintelligenza, alla distinzione del pensabile divino dal pensabile umano ecc. Dovrete anche tener conto delle ragioni alle quali io appoggio i miei pareri; o per combatterle, se vi paiono mal fondate, o per iscartarle, se vi sembra che non facciano a proposito; imperocchè il preterirle affatto, secondo la vostra usanza, opponendo loro semplicemente i vostri oracoli, come quando dite che l'ontologismo, com'io l'intendo, conduce al panteismo, (laddove io ho provato che lo spianta dalle radici,) che i panteisti tedeschi sono ontologisti, che io sono stato troppo severo nel mio giudizio su Cartesio ecc. è una foggia di critica, che non vi può esser fatta buona da nessuno. Anzi io penso che non fareste male a rileggere ancora una volta l'opera principale del vostro onorando maestro; perchè se io non posso restituirvi appunto l'accusa datami da voi, (con che ragione si è veduto,) di aver

voluto *rifare* alla volteriana la dottrina di esso, io posso accusarvi di *disfarla*, sia chiudendo gli occhi alle contraddizioni sfoggiate che vi sono, sia negando che egli dica quello che dice; come quando vi meravigliate che io chiami l'ente del Rosmini un'*astrazione*, un'*idea astratta*, quasichè io non faccia che ripetere le sue proprie parole [1]. Date dunque eziandio una ripassata al Nuovo Saggio, e non vi pentirete del mio consiglio. In terzo luogo, poichè la nostra controversia tocca per molti punti la teologia, vi conforto ad addomesticarvi alquanto con questa sublime scienza, della quale è temerità grande il voler discorrere, senza averla bene studiata. Così non incorrerete più in quei peccati di eterodossia, che imputate buonamente ai vostri avversari; non confonderete più la mia dottrina sulla necessità della parola cogli errori del Lamennais, non negherete che la Verità in sè stessa sia Dio, non ammetterete un ordine di entità, che non sono create nè increate, non escluderete il Cristianesimo dalle idee e dalla logica, e volendomi accusare di confondere la teologia colla filosofia, (forse perchè accuratamente le distinguo,) non farete voi medesimo questa confusione, ammettendo in Dio delle forme distinte e razionalmente conoscibili, discorrendo a sproposito della Trinità, e aprendo l'adito col vostro nominalismo alle eresie di Abelardo e di Sabellio. Vi raccomando strettamente questo punto; perchè se trascurandolo ve ne trovaste male, non potreste accusarmi di aver mancato al debito della correzione fraterna. Imperocchè sebbene le vostre intenzioni siano diritte, in religione si ha l'obbligo non solo di ben pensare, ma anche di ben parlare, sovrattutto

[1] Esaminerò nel volume seguente questo articolo, che è uno dei più propri a mostrare l'accorgimento del sig. Tarditi.

quando si può tacere. Bisognerebbe anche per quarto, che deste un'occhiata alla logica, che mi pare abbiate dimenticata; imperocchè se bene possa parer un'indiscrezione il domandare a un Rosminiano vostro pari che i sillogismi siano giusti per la materia, si ha almeno diritto di esigere che corrano per la forma. Per ultimo, poichè vi dilettate di gramatica, e avete il ticchio di correggere i vostri avversari in opera di ortografia e di lingua, secondo l'uso del vostro maestro; dovreste far capo dall'imparare per proprio conto quelle due cose, e dal correggere gli scritti vostri invece di guastare gli altrui. Dunque anche un'occhiatina al vocabolario e ai rudimenti grammaticali, che non vi faranno male. Quando avrete soddisfatto a queste cinque condizioni, se vorrete di nuovo far uno o due colpi, io accetterò volentieri la vostra proposta; e se mi farete avvedere di qualche errore, in cui sia caduto, ve ne ringrazierò; chè allora il potrete fare. Ma nei termini di scienza in cui vi trovate al presente, io non posso promettermi questo servigio da voi, benchè io non dubiti della vostra buona volontà, e siate dottore; giacchè per quanto io mi sia sforzato di volgere a buon senso le vostre parole, (solendosi desiderare anche per amor proprio, che l'avversario sia valente,) non ve ne ho potuta far buona una sola; tanto è eteroclito il vostro modo di raziocinare e di scrivere. Laonde se continuaste a criticarmi nei medesimi termini, e a far gemere, (senza iperbole,) i poveri torchi italiani, vi lascerò dire, perchè so in che modo spender meglio il mio tempo.

Nel caso poi che il vostro illustre maestro, avvedendosi che le armi ausiliari non provano, si risolvesse a far uso delle proprie, e si mostrasse in persona sul campo di battaglia, io

non mi tirerò indietro. Vero è che il vostro scritto si può in un certo modo considerar come opera del Rosmini stesso, poichè venni assicurato che fu riveduto da lui; onde io combattendolo ho creduto di pigliar, come si dice, due colombi con una fava. Se la cosa è così, convien dire che siate stato mandato innanzi solo a fine di scaramucciare, alla foggia dei veliti, che appiccano la zuffa. Altrimenti non saprei intendere la prudenza del vostro duce nell'eletta del campione, o dovrei formarmi un concetto molto magro della scuola rosminiana, se voi ne siete l'Achille, e non si è saputo trovar meglio per la difesa della vostra causa. All'incontro la cosa si capisce benissimo, se il vostro capo e i vostri colleghi vi hanno spedito avanti come esploratore per assaggiare il nemico, ovvero come capro emissario per rendersi il cielo propizio, e voi accettaste generosamente l'incarico, consacrando la vita e il credito del vostro dottoratico alla salute della vostra setta. Ma come ciò sia, se il Rosmini crederà di poter giustificare con altro che colle ingiurie la sua dottrina dalle accuse gravissime ch'io muovo contra di essa, io entrerò di nuovo molto volentieri in una controversia, che per l'importanza della materia mi par meritare la considerazione degli studiosi. E quanto al modo di farla, la scelta dipende dallo stesso Rosmini. Io l'aveva incominciata con quei modi manierosi e gentili, che convengono agli uomini costumati e alla dignità della scienza; parendomi che fra noi Italiani la disparità delle opinioni non debba mai nuocere alla concordia degli animi e alla stima reciproca; sovrattutto a questi tempi, in cui per la mansuetudine dei costumi, (gran bene fra molti mali,) non si potrebbero rinnovar senza scandalo e disonore d'Italia le rabbie letterarie del quattrocento. In prova di che mi confido che niuno potrà trovare ne'miei

scritti anteriori pure una parola, che ferisca personalmente un solo de'miei nazionali. Ma essendomi avveduto che questa moderazione produceva nel Rosmini e in alcuni de'suoi fautori un effetto contrario, ho creduto di dovere mutar registro. E ho stimato di poterlo fare tanto più convenevolmente che io non sono stato il primo nè solo ad essere il bersaglio delle scortesie del Rosmini; il quale la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze, per quanto lo facciano con riserva e modestia. E lo stesso vezzo pare trasfuso in una parte de'suoi alunni, (come in voi, per esempio, sig. Tarditi,) i quali oltre al ripetere religiosamente ogni suo errore anche meno probabile, si farebbero coscienza di non imitare il suo galateo. Tanto che siete riusciti a piantare in Italia una piccola scuola filosofica, cristiana e cattolica a vostro credere e in apparenza, pagana in effetto, rabbiosa, intollerante, fanatica, che si sforza di ammutolire colle acerbità o col disprezzo chi osa pur contraddirle. Una tal maniera di procedere, che non può essere scusata, nè tampoco giustificata, da certe volgari proteste di carità e di amicizia con che il vostro maestro e i suoi discepoli l'accompagnano a ogni poco, è venuta in fastidio a molti Italiani, dolenti che un uomo il quale fa professione di difendere la fede ne'suoi scritti, proceda per vie così aliene dagli spiriti evangelici, e dalla gentilezza di un popolo, in cui gli esempi castelvetrici non hanno mai potuto allignare. Questa fu in parte la considerazione che mosse il mio risentimento; essendo ufficio di moderazione e di cortesia il mettere per un momento da parte queste virtù contro chi non ne fa alcun caso, acciò altri non s'invogli di seguire il brutto esempio.

« È teco cortesia l'esser villano, »

diceva un cavaliere presso l'Ariosto a uno di questi tali, che rispondono colle ingiurie ai complimenti, e cogli schiaffi alle carezze. Ciò però non fu la sola nè la principale ragione, che mi pose la penna in mano, quando un assoluto silenzio sarebbe forse stato più dignitoso, o certo più confacente al mio genio e alle mie consuetudini. Ma io ho creduto di dover impedire che la ragione sia soverchiata dall'altrui tracotanza, trattandosi non di semplici quistioni filosofiche, ma delle cose più importanti che si trovino al mondo. Imperocchè io porto ferma opinione che la filosofia rosminiana, se non si emenda radicalmente, sia il dono più calamitoso che si possa fare all'Italia, perchè sotto forme oneste e religiosissime contiene il germe di ogni empietà. Nè la mia persuasione fondata sopra lo studio di essa, e sulla lunga attenzione da me posta nel ricercare l'origine, i progressi, l'esplicazione logica, il trasformarsi e il trasustanziarsi delle opinioni filosofiche antiche e moderne, può essere debilitata dal parere contrario di un uomo onorato come il Rosmini e di qualche personaggio rispettabile, che può avere abbracciata la sua dottrina. Imperocchè il tempo e le condizioni fra le quali questa è comparsa, la guerra apparente da lei mossa al sensismo, l'ossequio che ella porge alle preoccupazioni del secolo, mentre mostra di oppugnarle, le stesse contraddizioni, colle quali coonesta le sue conseguenze, la promessa di spiegare con un solo elemento semplicissimo tutte le cognizioni umane, la premura che mette a contentare le varie opinioni, rappresentandosi come il sunto e l'armonia di tutti i sistemi filosofici, l'erudizione superficiale con cui tenta di accordarsi ai maestri della cristiana sapienza, e in fine l'indole stessa e il carattere dell' illustre autore, danno a questa nuova filosofia una singolare similitudine col Kantismo, (superiore di gran lunga per la

pellegrinità e la profondità delle sue analisi psicologiche e della sua morale,) e spiegano la fortuna ch'ella ha ottenuta in una parte d'Italia. Egli è dunque di tanto maggior momento che il vero genio e i corollari legittimi di tal filosofia siano conosciuti, e niuno de' suoi fautori osi sopraffare coi sarcasmi e colle invettive chi si adopera per rendere al pubblico questo servigio. Io cominciai questo lavoro con modi urbani e pacati, e desidero di ripigliarli, purchè dagli avversari mi sia conceduto. Che se per questa volta gli ho messi in disparte, mio malgrado, dovete imputarlo a voi, e allo stile tenuto finora dal vostro maestro. Capisco che ad uomini avvezzi a riposarsi soavemente in un sistema filosofico tenuto da essi per la verità assoluta, e che ha il pregio di essere opera delle loro mani, e almeno in apparenza del loro orto, dee spiacere che altri venga a turbare la loro beatitudine, mostrando che sono male adagiati e in sul falso; come chi sdraiato sopra un morbido lettuccio e immerso in dolcissimo sonno è svegliato bruscamente da un importuno. Ma se essi sono ragionevoli, non piglieranno sdegno contro chi gli avverte che dormono sopra il fuoco; nè imiteranno colui, che russando saporitamente mentre la sua casa era in fiamme, si adirò e chiamò malcreato l'ufficioso straniero, che il fece risentire e balzar dal letto, per salvarlo dall'incendio, e dalla soprastante ruina.

Che la sicurezza dei Rosminiani e la lor confidenza nel proprio sistema non siano più ragionevoli, apparisce dalle cose dette; ma per ristringerle in breve, e collocarle in un solo punto di veduta, chiuderò con un po' di epilogo questa prima parte della mia scrittura. Il quale è tanto più necessario, che avendo io voluto seguirvi quasi passo passo, codiandovi e

quasi ormandovi diligentemente nel vostro corso da vincitore, mi trovo aver fatta una marcia un po' scompigliata, dov'è difficile il notare le poste, le fermate, e per così dire le spalline e gli steeconi, che contrassegnano e distinguono il viaggio. Imperocchè, come un cavallo generoso e bizzarro, che or caracolla, or impenna, or galoppa alla distesa, ora scorrazza qua e là, e salta a fiaccacollo siepi, spalliere, pergolati, murelli, argini, gore, fossati, torrenti, e tutto ciò che incontra per via, senza una discrezione al mondo, voi avete fatto trottare anche me, benchè fossi a piedi, e tracciarvi dalla lunga in quella vostra corsa all'impazzata; e se il paragone non fosse un po'superbo da mia parte, io potrei ragguagliare il mio viaggio a quello di Marfisa, descritto così leggiadramente dal Boiardo e dal Berni, quando ella seguì Brunello dal Cataio fino in Europa. Tanto che acciò la corsa non torni affatto inutile alla mia e altrui instruzione, sento il bisogno di fare un po' d'itinerario, riepilogando le cose dette, e riducendo a sommi capi i torti che io imputo alla filosofia rosminiana.

Questi torti, alcuni dei quali furono già da me dichiarati nell' Introduzione, e che voi cancellerete con somma agevolezza, mediante una raschiatura del vostro temperino, o un semplice tratto di penna, sono i seguenti. Il sistema filosofico del Rosmini 1° non è riformativo; 2° è regressivo; 3° è infecondo; 4° conduce al sensismo; 5° al nominalismo; 6° all'idealismo; 7° allo scetticismo; 8° al panteismo; 9° all'ateismo; 10° finalmente al razionalismo teologico, ed è acattolico ne' suoi principii e nel suo progresso. Esponendo in succinto le le prove di queste dieci accuse, le quali, come vedete, sono di pochissimo rilievo, mostrerò con pari brevità, sotto cias-

cuna di esse, come i vantaggi e i pregi contrapposti a quei vizi convengano alla dottrina della formola ideale.

I. *Il sistema del Rosmini non è riformativo.* Chiamasi riformativa una dottrina, che riduce una scienza trasandata verso i suoi veri e legittimi principii, ripigliandola com'era prima che trascorresse, e purgandola da quei vizi ed errori, che furono causa de' suoi trascorsi. Imperocchè un sistema sostanzialmente buono non potrebbe scader mai, nè essere dismesso, se non fosse difettuoso, e i suoi mancamenti non porgessero agli uomini, che lo guardano solo da un certo lato, un appicco specioso per ripudiarlo. Quindi è che la riforma sarebbe inutile, e più apparente che effettiva, se fosse un semplice rinnovamento dell' antico, e non un perfezionamento di esso. Per ristorare l'antico, bisogna nettarlo dal vecchio, come si fa dal buon vignaiuolo, che purga la vite dai sermenti aridi o vieti, e dal seccume che l'ingombra e guasta; bisogna di più arrogere del nuovo, esplicando i germi vivaci, maturandoli, e facendoli fiorire e fruttare. Le riforme filosofiche non debbono essere imprese semplicemente erudite, (come quelle dei filosofi quattrocentisti, che voleano far rivivere di pianta l'antica sapienza del paganesimo,) ma scientifiche, non riproduzioni sterili, e imitazioni morte, ma veri risorgimenti, e rinnovazioni dotate di vita, come le opere pellegrine dei grandi poeti ed artefici negli ordini del bello. Ora la vita scientifica, intellettuale, speculativa, la vita propria delle idee, consiste nella loro esplicazione dinamica, mediante l'organismo ideale, come la vita estetica dei fantasmi è riposta in quella personalità mentale, che l'immaginazione loro conferisce [1]. Ogni ri-

[1] *Enciclop. ital.* Venezia, 1841, art. *Bello.*

forma è dunque inseparabile da un certo miglioramento e progresso; e chi vuol farla, ritirando le instituzioni o le cognizioni verso i loro principii, senza più, piglia a ritroso una sentenza verissima, e fa opera sterile e vana; imperocchè il rinnovamento dei principii non può aver luogo, se non in quanto è accompagnato dal loro esplicamento. Applicando queste considerazioni alla filosofia, egli è chiaro che una riforma di questa scienza non può sortire l'intento suo, se non comprende i capi che seguono. 1° La distruzione dell' eterodossia filosofica moderna, cioè del Cartesianismo con tutta la sua numerosa progenie; distruzione, che non può aver luogo nelle conclusioni, se non si effettua nei principii, nei dati e nei metodi. Ora se è vero, com'è verissimo, che la dottrina di Cartesio, e tutte quelle che furono figliate da essa, appartengono al sensismo pei principii e pei dati, e al psicologismo pel metodo, egli è chiaro che non si possono sterminare se non si contrappone loro il razionalismo ontologico. 2° Il ritorno alla filosofia ortodossa, che regnava prima di Cartesio, cioè al realismo, e a quella che fu professata anche dopo di lui da alcuni filosofi particolari, i più illustri dei quali furono il Leibniz, il Malebranche, il Vico e il Reid; le dottrine dei quali, nette dagli errori, che le accompagnano, contengono molti miglioramenti notabili del realismo del medio evo. 3° Finalmente la ricerca delle imperfezioni e lacune proprie di questi lavori anteriori, per cui essi scaddero nell'opinione dalla stima, in cui si doveano avere, e la cui emendazione e il compimento sono necessari a rimettervili. Ora il Rosmini non ha soddisfatto a nessuno di questi tre articoli. E quanto al primo, in vece di spiantare dalle radici l'opera di Cartesio, egli tolse a continuarla, abbracciandone i principii, i dati, e tutto il processo meto-

dico. Egli muove dalla considerazione del proprio animo, da un astratto, da un sensibile, da un mero fatto, da una cosa, che *non è fuori della mente*, procede colla sola analisi, e vuole con essa stabilire i principii della certezza e del raziocinio. Ligio e devoto ai traviamenti più illustri dell'età cui pretende di migliorare, egli si propone col Kant l'assurdo problema di esaminare colla cognizione il valore della cognizione medesima, e crede di poterne penetrar la natura, spiegarne il processo e autenticarne i titoli, scomponendola, riducendola a'suoi minimi elementi, e facendola dipendere da un'astrazione chimerica e contraddittoria, qual è quella di un ente possibile destituito di ogni realtà. Egli reca in questa impresa un ingegno così poco libero, che la sua servilità si dimostra perfino nella scelta della quistion principale, che piglia a trattare, e nel titolo della maggiore sua opera; nella quale intraprende di ricercare l'origine delle idee, come gli ultimi sensisti, e crede di poter farlo meglio di essi; senza avvedersi che la sola parola *origine* trasporta lo spirito in una sfera di oggetti superiore all'analisi psicologica, che l'*origine delle idee* non può trovarsi se non mediante l'*origine delle cose*, che l'*origine* in universale non si può cercare nè trovare ma solo ricevere come un principio assiomatico, che cercare l'origine e l'effettuarla è una cosa medesima, e che quindi ella è impresa sproporzionata agli spiriti originati, e solo degna dello spirito originatore, che gli creò. Quanto al secondo articolo, il Rosmini, non che approffittarsi delle lucubrazioni de'suoi grandi predecessori, ne ripudia la parte più preziosa. Fra i filosofi del medio evo, egli si appiglia con gran fervore ai semirealisti, e quando si abbatte in un realista risoluto e potente, come san Bonaventura, ne riprova espressamente la sentenza. Fra i moderni, egli non fa men-

zione del Malebranche, del Ficino, del Gerdil, che per rifiutar di seguirli. Egli frantende le luminose discussioni della scuola scozzese, e rinnova a malgrado di esse le specie intenzionali e vicarie degli oggetti, immaginate dagli antichi filosofi, ammette un non so che di mezzo fra lo spirito conoscente e gli oggetti reali, e distingue l'idea dal giudizio. Confonde, dopo aver letto il Vico, l'*essere* coll'*esistere;* e non fa alcun caso della dottrina dinamica fondata dal Leibniz, la quale sparge una luce così viva sull' atto creativo. Non occorre soggiungere che il trasviare compiuto del Rosmini su questo secondo articolo gli tolse ogni modo di ben riuscire nel terzo; giacchè come si può migliorare e compiere un edifizio, se si comincia col demolirlo? Conchiudo adunque che il sistema rosminiano non è una riforma, ma uno di quei palliativi, che lasciano sussistere la radice del morbo, e sono tanto più dannosi, quanto meglio riescono a coprirla, rimovendone i segni e gli effetti più appariscenti, e facendo credere all'infermo di essere guarito, quando è aggravato nel male, e in punto di morte.

La teorica della formola ideale adempie perfettamente alle condizioni sovrascritte, e perciò si mostra veramente riformatrice. 1° Ella spianta radicalmente l'eterodossia moderna, sostituendo al sensismo psicologico di Cartesio e all'analisi, il razionalismo ontologico e la sintesi, come metodo primitivo e predominante, collegando la filosofia col Cristianesimo, mediante i due principii del sovrannaturale e del sovrintelligibile, e col cattolicismo, atteso il dogma della necessità della parola. 2° Ella rinnova il realismo genuino del medio evo, e ne accetta i perfezionamenti più moderni, pigliando dal Malebranche la visione ideale; dal Vico la distinzione capitale ed

essenzialissima dell' *essere* e dell'*esistere*, il considerare la verità, come un pronunziato divino, e la storia, come l'individuazione temporaria e successiva delle idee eterne; dal Leibniz i principii del dinamismo e della sua filosofia prima; dalla scuola scozzese la teorica della percezione, e l'inseparabilità dell'idea dal giudizio. 3° Ella perfeziona ed accresce questi lavori coll'unità e coll'organismo della formola ideale, la quale compie la dottrina malebranchiana della visione ideale e ne rimuove ogni ombra d'ipotesi, e ogni rischio di panteismo; svolge i principii del Vico e gli riduce ad un solo; compie la scienza prima del Leibniz, sostituendo all' astratto il concreto, e la sua monadologia colla teorica dell' atto creativo; estende il concetto scozzese sulla natura della percezione a tutto il conoscibile, e lo accorda con quel che v'ha di sano nella ideologia platonica; concilia la nuova dottrina con quelle di alcune scuole cattoliche, che vi paiono ripugnanti, mediante la distinzione della cognizione intuitiva e della cognizion riflessiva, recando in tal distinzione quel rigore scientifico, che prima le mancava; e finalmente fonda il realismo degli Scolastici sovra una base inconcussa, rannodando lo stato attuale della scienza alla dottrina di santo Agostino, che può considerarsi come il fondatore scientifico della speculazione ortodossa.

II. *Il sistema del Rosmini è regressivo.* Chiamo sistema regressivo quello che fa tornare indietro la scienza invece di avanzarla, pigliandola qual si trova nell'ultimo grado progressivo della sua storia anteriore, e conducendola innanzi. Imperocchè quanto è necessario il ritirare la scienza verso il passato per purgarla da'suoi errori, tanto importa il non farla dietreggiare, spogliandola de'suoi acquisti. Ora che il

Rosmini abbia per molti rispetti tirato indietro la filosofia apparisce dalle cose testè dette; e il solo ripudio da lui fatto delle dottrine malebranchiane e scozzesi basta a provarlo. Egli è vero che pretende di aver fatto il contrario, ristorando le dottrine cristiane del medio evo e delle età più antiche; ma egli s'inganna, poichè dei bassi tempi, ei non ha riprodotto, che il semirealismo, migliore certo in apparenza del nominalismo e del seminominalismo, (detto oggi concettualismo,) ma a rigor di logica non diverso da essi. Quanto alla dottrina dei Padri, egli affatto se ne dilunga, e specialmente da quella di santo Agostino, ch'egli vorrebbe aver dal suo canto, ma contro ogni ragione, come può convincersene chi legga solo il Thomassin e il Gerdil, se non ha tempo di studiare le opere di quel gran lume della Chiesa. La sola parte, in cui il Rosmini ha arricchita la scienza di alcuni incrementi, è la psicologia, sia rimettendo in considerazione ai filosofi l'idea dell'Ente, come la più importante, (benchè la travisi nello stesso tempo,) sia analizzando la facoltà sensitiva, e aggiugnendo ai lavori fatti qualche nuova osservazione, colla sua teorica del sentimento fondamentale. Ma per tal rispetto pochi sono i sensisti e i psicologisti, che non abbiano giovato alla scienza; e chi potrebbe per questa parte gareggiare con Giovanni Locke o col fondatore della filosofia critica?

La teorica della formola ideale è veramente progressiva, poichè da Capila e da Pitagora fino ai dì nostri, non v'ha trovato filosofico degno di questo nome ch'ella non accetti, non collochi al debito luogo, e non fortifichi e fecondi coll' organismo di essa formola. Mi è impossibile il provar per ora questa proposizione, entrando nei particolari, giac-

chè dovrei a tal effetto spaziare per tutta la scienza; posso bensì promettere al lettore di ridirmi, come prima mi si alleghi una sola verità, a cui non siano applicabili le dette condizioni.

III. *Il sistema del Rosmini è infecondo.* La fecondità di una dottrina filosofica consiste ne' suoi principii. Un principio per essere fecondo dee avere due condizioni, cioè contenere in sè stesso molti germi di verità, e la condizione necessaria del loro esplicamento. Queste due cose insieme congiunte formano la fecondità scientifica; la quale non può aver luogo, se da un lato non v'ha un principio passivo, cioè la materia di molti veri, e dall'altro un principio attivo accomodato ad esplicarli e a farli trapassare dalla potenza all'atto. Ora la ricchezza virtuale di un pronunziato consiste nella sua concretezza, e la sua attitudine a render vive tali dovizie, nel suo organismo. Imperocchè il concreto solo è complessivo, e contiene simultaneamente molti semi esplicabili; laddove l'astratto essendo semplice in virtù della stessa astrazione, e destituito di consistenza, è sterile per sè stesso, e non può dar luogo ad alcuna esplicazione dinamica. Il concreto è una forza reale, una cosa moventesi e viva; laddove l'astratto è cosa morta, e si può piuttosto considerare quale lo scheletro e il cadavero della scienza, che come la scienza medesima. L'astratto è certo necessarissimo alla cognizione; ma non è produttivo, se non si accompagna col concreto, e non si fonda in esso, nè può mai farne senza, non che separarsene assolutamente e sequestrarlo da sè. Ma il concreto non può essere esplicato, se non mediante un filo che serva di guida, e un principio attivo, che sviluppi quelle potenze; dee dunque essere organico. L'organismo poi essendo la ridu-

zione di un moltiplice all'unità, presuppone un giudizio; e questo giudizio dovendo essere concreto, dee comprendere più concreti riuniti insieme e congiunti per un nesso intimo e reale corrispondente all'unità giudicativa. Un principio scientifico per essere fecondo dee dunque *constare di più concreti riuniti e organizzati intimamente fra loro nell'unità di un giudizio.*

Ora qual è il principio rosminiano? L'idea dell'ente possibile. Tal idea, secondo lo stesso Rosmini, non che rappresentare un concreto, *è la più generale e la più astratta di tutte le idee, e l'ultima astrazione possibile* [1]. Ella è inoltre una semplice idea, che non afferma nulla, e non è un giudizio. Dunque il principio rosminiano non essendo nè concreto, nè organico, anzi essendo il più rimoto che immaginar si possa da ogni concretezza e organizzazione, dee essere assolutamente infecondo. Si vorrà forse cavarne alcuni giudizi, come per esempio il principio di contraddizione, secondo che ha tentato di fare esso Rosmini [2]? Lasciando stare la contraddizione in cui s'incorre, quando si vuol cavare il menomo giudizio da un'idea che non è un giudizio, e che non afferma nè meno sè stessa, e ammettendo per buona una tal generazione, dico che gli assiomi astratti sono infecondi, se non si applicano a un concreto. Ora la filosofia del Rosmini nega affatto l'intuito del concreto, e afferma che il concreto non può essere direttamente conosciuto. Egli è dunque impossibile il cavar qualche costrutto dai principii astratti, ch'essa va foggiando in contraddizione col suo punto di partenza, per usare il vostro lin-

[1] *N. Saggio*, t. II, p. 25.
[2] *Ibid.*, p. 156 seg.

guaggio. Vero è che per uscire di questo impaccio, il Rosmini chiama in aiuto il senso, e accoppiando insieme la materia di esso e l'idea dell'ente possibile, spera di poter far generare questo povero ente, e di averne prole onorevole per rimediare alla solitudine del suo sistema. Ma questo matrimonio, oltre all'essere contrario alle leggi, è eziandio contro natura, come vi proverò fra poco; perchè il sensibile da sè solo, o congiunto a una semplice possibilità, non potrà mai figliare il concreto, se non succede il miracolo della sposa di Pigmalione. Ora lasciando star questo, dico che al più il connubio singolare immaginato dal vostro maestro, e nel quale voi avete molta fiducia, non potrà mai produrre altro che concreti sensibili. « La filosofia del Rosmini, dite voi stesso, non può « certo essere accusata di psicologismo, di voler cioè che il « senso nè interno, nè esterno, sia il principio unico dello « scibile. Il sentimento è la *materia* dell'umana cognizione; « l'essere in quanto è *lume della mente, l'essere ideale* ne co- « stituisce *la forma*. L'*idea dell'essere* e il *sentimento* sono « dunque i due elementi primigenii di tutto lo scibile umano; « ed a que'due elementi si debbono riportare e in essi deb- « bono finire tutte le *definizioni*, e tutte le *dimostrazioni* [1]. » Se aveste domandata al parrocchiano una fede di povertà pel vostro sistema, non avreste potuto esser meglio servito, che dettandogli queste parole. Tutta la vostra ricchezza si riduce dunque ai sensibili, che vi è dato di poter pensare e maneggiare, mediante l'aiuto del vostro ente possibile. Fuori di ciò le vostre tasche sono vuote, e se volete aver qualcosa di meglio, siete costretto a chiederla in limosina o in prestanza agli ontologisti, come il vostro maestro fa ogni qualvolta non

[1] Lett. II, p. 35.

vuol comparir così misero in pubblico, e trovarsi ridotto all'ablativo come gli scettici. Ma non vedete che il tesoro della filosofia consiste negl'intelligibili? Che questi sono l'oro e l'argento dell'erario filosofico, e che i sensibili sono le monete di rame, non atte ai traffichi nobili ed importanti, e solo buone per le minute contrattazioni? Quelli fanno l'opulenza privilegiata dei Platoni, degli Agostini, dei Leibniz, dei Vico, e di tutti i principi della sapienza; laddove dei meri sensibili anche il volgo dei sensisti (*minuti et plebei philosophi*) ha dovizia, nè perciò si può riputare altro che poverissimo e mendico. Nè i sensisti per poter pensare i sensibili han bisogno di ricorrere alla vostra teorica dell'ente possibile; ond' essi possono fare nella materia sentimentale tutte le scoperte, di cui sono capaci i Rosminiani; e spesso in effetto, come ho notato, furono benemeriti per questo verso delle scienze filosofiche. Voi avete più di essi quel solo ente possibile, che essendo un intelligibile chimerico e ripugnante, non è buono a nulla, e val meno di un baiocco e di una crazia. Il vostro maestro medesimo con tutta la sua buona volontà non ha potuto trovar nulla di nuovo fuori di quelle materie che si attengono al sentimento; nelle altre, benchè prolisso scrittore, è poverissimo; onde per parer fecondo è obbligato o a ripetere le cose dette dagli altri, e a perdersi ne'luoghi comuni, o a far dei viluppi di astrazioni vuote e di voci barbariche, di *atti*, di *modi*, di *materie*, di *forme*, che disseccano e imbarberiscono lo stile, senza nessun compenso per l'intelletto. Nè ciò per difetto d'ingegno; ma perchè qualunque sforzo mentale non può spremere dalle astrazioni ciò ch'elle non hanno in sè. L'astrazione non può nulla produrre, se non è unita al concreto: in questo è la radice di ogni fecondità; onde l'astratto separato da esso, diventa vuoto, e

quindi improduttivo, come era presso i cattivi Scolastici, e specialmente gli Scotisti, la cui setta intollerabile raffinatrice di parole senza sugo, e di frasi senza sostanza, è rinnovata ai dì nostri dai Rosminiani. Nè crediate che io l'abbia colle parole in sè stesse; imperocchè e gli *atti* e le *forme* e le *essenze* e tuttociò che volete, sono voci, che hanno un valore quando rappresentino un concreto apprensibile dalla riflessione ontologica; ma sono vanissime e sterilissime, quando non rappresentano nulla fuorchè astrazioni senza corpo, com'è il vostro ente possibile, unico oggetto della cognizione, secondo il Rosmini. Quindi è che questo autore è così gretto quando esce dei campi della pretta psicologia; come si può vedere nella sua morale, e nelle altre sue opere, almeno in quelle, di cui ho notizia; dove si scorge lo sforzo evidente di chi vuol supplire con numerosa famiglia di stillati astrattivi e di astruserie verbali alla sostanza ideale, di cui è digiuno. E se si esce dei campi della filosofia prettamente speculativa, e si entra nella filosofia applicata alla storia, alle religioni, alle leggi, alle lettere, alle arti, alle lingue, ai vari rami e moltiplici della civiltà umana, di che frutto potrà essere la teorica dell'ente possibile? Qual sarà il risultato di questa idea accostata a tutti i fatti del mondo? Potrà ella servire menomamente a conoscere l'origine, le vicende, le trasformazioni dei sistemi e degli instituti? Trovar le leggi, che governano i successi storici, e gli andamenti dello spirito umano? V'ha egli qualcosa di più meschino e di più puerile, che lo scialacquo di erudizione fatto dal vostro autore in vari luoghi delle sue opere, per trovare nelle dottrine dei filosofi e degli scrittori il suo prediletto ente possibile? Che direbbero i dotti Tedeschi nostri vicini, se a qualche Rosminiano toccasse il capriccio di scrivere la storia della filosofia, e di penetrare nel

laberinto dei sistemi col filo ariadneo dell'ente possibile? Dio buono! Misurar l'altezza di Pitagora, di Parmenide, di Platone, di Aristotile, di Plotino, di Proclo, colla stregua dell' ente possibile! Spiegare le teogonie e le cosmogonie della Grecia, dell'Egitto, della Caldea, della Persia, dell'India, della Cina, dell'America, e i libri di Zoroastre, di Viasa, di Capila, dei Buddisti, di Laotsè, di Confusio, colla scorta dell'ente possibile! Illustrare i miti, i simboli, i monumenti, le instituzioni civili, le caste, i sacerdozi, i legislatori, le monarchie, le repubbliche, colla fiaccola dell'ente possibile! Far lo stesso per la storia della poesia, dell'eloquenza, delle lingue e delle arti! E in fine interpretare con questa guida gli annali divini della rivelazione, e studiar le meraviglie storiche e speculative di quella fede, che comincia col principio delle cose e dee stendersi fino al termine dei tempi, disserrare i suoi annali e i suoi monumenti, colla chiave dell' ente possibile! Tutto ciò è tanto poco possibile, che riesce ridicolo ad immaginare. Io sfido i Rosminiani più ingegnosi ad adempiere un solo di questi assunti coi principii del loro sistema. Qual è dunque la stima che si dee far di una dottrina, la quale applicata a tutti i rami dello scibile, è così vergognosamente sterile?

La teorica della formola ideale è all' incontro dotata della più alta fecondità filosofica, e riunisce le due prerogative dei buoni sistemi, accoppiando la varietà più grande alla maggiore unità e semplicità possibile. Ella dee questo doppio privilegio all' essere sommamente concreta ed organica. Ella è concreta in sommo grado, poichè abbraccia la concretezza e realtà universale ne' loro due ordini della Causa e degli effetti, del Necessario e del contingente, dell' Ente e delle

esistenze, collegati fra loro col vincolo egualmente reale e concreto dell' atto creativo. Ella è organica, perchè la gran varietà, che risulta da' suoi tre termini, viene unificata senza essere offesa o distrutta dal nesso apodittico dei due estremi, per mezzo del quale l' unità dell' Ente si travasa in tutta la formola e fa di essa un solo giudizio. In virtù di queste due condizioni ella è generativa a meraviglia, e la sua feracità scientifica nell' ordine delle cognizioni pareggia la sua fecondità reale nel giro delle cose, perchè ne proviene, e perchè la medesimezza del reale coll' ideale risulta dalla natura stessa della formola. La quale non sarebbe assoluta com' è veramente, se in essa la realtà e idealità non si collegassero insieme inseparabilmente, e se queste due doti non fossero apprese simultaneamente dallo spirito contemplante la formola. L' Ente infatti produce logicamente, mediante la formola, la scienza del necessario, e crea quella del contingente nell' ordine delle cognizioni, come genera l' intelligibile e crea il sensibile nell' ordine della realtà. La formola è dunque l' universale realtà, come scibile, e l' universale realtà è la formola, come reale; onde la formola rappresenta l' organizzazione dello scibile, mediante il primo assioma, come la realtà rappresenta l' organizzazion del reale, mediante il primo essere; e il principio assiomatico immedesimandosi col principio reale ci apparisce come l' Assoluto, generativo e logicamente produttivo dell' universo delle idee, e creativo del mondo delle cose. La formola è adunque tanto estesa quanto il reale e quanto lo scibile. Ella abbraccia tutto lo scibile, perchè comprende tutto l' intelligibile, e non si distingue dall' enciclopedia universale, se non in quanto la cognizione immatura si divide dalla matura, la scienza implicata dalla esplicata, e la sintesi confusa e primi-

tiva dalla distinta e terminativa. Ella abbraccia altresì tutto il reale, contenendo, oltre all' intelligibile, il sovrintelligibile delle essenze, così in quel concetto generico e negativo che ne porge la mente nostra, come in quelle nozioni analogiche, positive e più specifiche, che ne vengono somministrate dalla rivelazione. Ella porge alle varie discipline i principii da cui muovono, i dati in cui si travagliano, i metodi per cui procedono, e i vari fini a cui s' indirizzano. Dà tutti i principii scientifici, contenuti sommariamente nei due assiomi supremi ed astratti della contraddizione e della ragion sufficiente, che risultano dai due primi termini della formola, e si confondono nell' assioma concreto e protologico della creazione. Somministra alle varie scienze il soggetto in cui versano, cioè alla filosofia il Vero, il Buono, il Bello ed il Santo, le forze sovrasensibili, spirituali e materiali, la forza increata e le forze create colle loro innumerabili proprietà e relazioni; alla matematica il tempo, lo spazio, il continuo, il discreto, il numero, l' estensione, l' infinito; alla fisica le modificazioni e varietà fenomeniche, le leggi, le attinenze, le qualità osservabili e sperimentabili delle forze, che compongono il corporeo universo; fermando la distinzione e testura e colleganza reciproca di tutte queste discipline colla disposizione dei vari membri, e col tessuto organico di essa formola. Stabilisce i vari metodi, la sintesi e l' analisi, la deduzione e l' induzione, e le altre varietà del processo metodico che ne derivano, mediante i due corsi del processo ideale corrispondenti al doppio ciclo creativo. Determina i vari fini, e la loro convergenza verso il fine ultimo e supremo, colla stessa dottrina dei cicli, e per opera dell' assioma di finalità, che regge il secondo ciclo, come quello di causalità governa

il primo. Sarebbe impossibile il volere riandare succintamente le congiunture della formola ideale con ogni parte delle scienze, e specialmente delle dottrine speculative, che versando sulle idee e non sui fatti, non hanno un solo problema nè un solo teorema, che possano essere risoluti e dimostrati pienamente, senza l' aiuto di quel canone supremo. Ho toccate molte di queste attinenze nella mia Introduzione, e in un articolo sul Bello inscrito nella Enciclopedia italiana; ma oso affermare che quello che ho detto è pochissimo rispetto a ciò che rimane a dire, e che tutte le parti della filosofia pura e mista possono ricevere dalla teorica della formola ideale incrementi maravigliosi. Il che si verifica sovrattutto nella storia filosofica delle lingue, delle religioni, della civiltà, cioè in quella scienza o piuttosto in quel cumulo di scienze, che create dal Vico furono anzi malmenate e troncate che ampliate e perfezionate dalla più parte de' suoi successori, che vollero governarle coi principii panteistici partoriti dal Cartesianismo. Certo è che la filosofia delle lingue e della storia in universale è al dì d' oggi un desiderio e uno sforzo per gli uni, (come in Germania,) e uno scherzo e ludibrio per gli altri, (come in Francia,) anzi che un bene che si possegga da nessuno. Ora dopo un lungo esame io porto ferma opinione che la formola ideale è il solo principio atto ad innalzare la trattazione di queste materie a grado di scienza; e non dispererei di poterlo provare, se mi bastasse l' animo di stringere in poche pagine un tema, a cui un libro non basterebbe.

IV. *Il sistema del Rosmini conduce al sensismo.* Il sensismo è un sistema, che riduce ai sensibili tutti gli elementi positivi e concreti delle nostre cognizioni, considerando la

sensibilità, come la sola facoltà produttiva, e assegnando alle altre potenze l'unico ufficio di lavorare e trasformare gli elementi somministrati da quella. Il Rosmini crede di evitar questo scoglio e purgarsi dalla taccia di sensista, ammettendo un'idea innata, razionale, *a priori*, cioè quella dell'ente possibile, e ripetendo dal suo concorso ogni nostra conoscenza. Ma la vanità di questo ripiego apparisce dalle seguenti considerazioni. 1° L'idea razionale del Rosmini è un mero astratto, che non contiene nulla di concreto: la cognizione del concreto, secondo lui, è data tutta dai sensi. Ora il veleno del sensismo consiste appunto nel negare l'apprensione di ogni concreto sovrasensibile. Imperocchè, siccome il concreto sensibile non può avere un valore assoluto, se lo spirito nostro non apprende fuori di esso alcuna concretezza, egli non può legittimare alcuna delle sue cognizioni, dando loro una base assoluta; e manca con questa ogni evidenza e certezza, non solo delle cose che trascendono la sfera dei sensi, ma degli stessi oggetti sensati, la cui realtà non può essere autenticata che da un principio superiore. Queste conseguenze scettiche sono quelle che rendono pernicioso e formidabile il sensismo, il quale senza di esse non sarebbe che un errore innocente e speculativo. Ora il sistema rosminiano non chiude la via ad alcuna di tali conclusioni col suo ente possibile, che essendo una mera astrattezza, impotente a dar la cognizione del concreto, non lascia a questo altro appoggio ed altra patente che quella dei sensi impari all'effetto. 2° L'idea razionale del Rosmini è un mero possibile, che non contien nulla di reale, che non è nemmeno una cosa, e non costituisce un giudizio. La realtà ci è rivelata dal solo sentimento, e su di esso il giudizio unicamente si esercita. La sensibilità è dunque l'unica sorgente

del reale come del concreto, secondo la dottrina dei Rosminiani identica a quella dei sensisti. Vero è che i primi sostengono contro i secondi la necessità del loro ente possibile, senza il quale la realtà non può essere conosciuta. Ma qual è il sensista sì sciocco e sì esigente che non voglia concedere alla vostra setta questa satisfazione dell' ente possibile, se le è in piacere? Domandategliclo, e io vi dò in pegno la mia parola, che la vostra petizione sarà benignamente ascoltata, e ne avrete un rescritto favorevole presso a poco in questi termini: « Amici e fratelli, non occorre che rompiamo i molti vincoli che ci uniscono, per sì piccola cosa. A noi pare veramente che cotesto vostro ente possibile, che non contiene nulla di concreto e di reale, che non può pure affermare sè stesso, sia una quintessenza affatto inutile e poco degna di un filosofo. Ma questa stessa inutilità ci rende assai indifferenti verso la vostra opinione, e ci toglie il diritto di venire a tenzone ed a scisma con esso voi. L' importanza si è che la ragione non possa produrre nulla di reale, di concreto, di sodo, di positivo, nelle nostre cognizioni; e che tuttociò ci sia dato dai sensi. Su questo punto capitale noi non potremmo mostrarci arrendevoli verso qualunque opinione diversa dalla nostra. Ma in ciò voi siete pienamente d' accordo con noi; solo volete che il concreto e reale sensitivo non possa conoscersi senza quella bazzecola dell' ente possibile. Sia pure, se ciò vi aggrada. Anzi, a dirvi il vero, non ci dispiace cotesto vostro capriccio; perchè col suo aiuto il nostro sistema potrà entrare ed esser bene accolto in molti luoghi, dove finora fu accettato con viso burbero, e donde venne spesso villanamente cacciato. Ben sapete che le persone religiose hanno paura del sensismo, e da parecchi anni in qua gli hanno bandita la croce addosso

senza misericordia. Che felicità sarebbe adunque la sua, se il vostro ente possibile gli servisse di passaporto? Quanto non vi saremmo riconoscenti, se il nostro sistema per opera vostra potesse insinuarsi e stabilirsi nelle scuole cattoliche? Se mediante i Rosminiani, il sensismo diventasse ortodosso? Questa considerazione è così importante, che se voi riuscite nell'intento vostro, noi vi promettiamo fin d'ora di abbracciare pubblicamente il vostro sistema, per godere il privilegio di essere cattolici, a così piccolo costo, e liberarci da quella scomunica, che pesa sui nostri omeri. Noi leveremo dunque a cielo il vostro ente possibile, e il suo inventore, scrivendo e parlamentando in pubblico; riserbandoci però la facoltà di ridere dell'uno e dell'altro in privato, (secondo l'uso degli antichi aruspici di Roma,) quando saremo a brigata ed a crocchio amichevole con esso voi, e potremo discrederci liberamente, come si suole fra i veri amici, senza paura di essere uditi. » 3° L'idea razionale del Rosmini essendo unica, semplicissima, sempre uniforme a sè stessa, non può spiegare la diversità nè la generazione delle varie idee possedute dallo spirito umano. Quindi è che il Rosmini nel tesserne la genealogia è costretto a ripeterne la varietà e le trasformazioni dagli elementi sensibili, che concorrono a produrle, conforme al procedere dei sensisti. Così, ponghiamo, egli è chiaro che le idee di causa, sostanza, forza, tempo, spazio, continuo, discreto, virtù, dovere, bellezza, e simili, sono diverse fra loro. Ma da che procede questa diversità, a parer vostro? Forse dall'elemento intellettivo dell'ente possibile? No certamente, perchè questo elemento non contiene in sè il principio di alcuna diversità, ed è sempre il medesimo per tutte le idee, in cui si trova. Dunque la diversità, che corre fra le dette nozioni

e tutte le altre, è unicamente opera del senso, che concorre coll' ente possibile a formare la cognizione. Or che possono i sensisti desiderare di più? E che importa l' intervento dell' ente possibile, se il divario che passa, verbigrazia, fra il necessario e il contingente, fra il bene morale e il bello, deriva unicamente dai sensi, e se non v' ha un solo corollario del sensismo, senza eccettuarne i più tristi, che non esca del pari a filo di logica dal vostro sistema?

La teorica della formola ideale spianta al contrario il sensismo dalle radici. Non che ripetere dai sensi ogni realtà e concretezza, come fanno i Rosminiani, ella prova che nessun reale e nessun concreto può senza assurdo riferirsi a così bassa origine. Il sensibile infatti è subbiettivo di sua natura, essendo una semplice impressione o modificazione del nostro spirito, in quanto egli ha il sentimento di sè medesimo. Ora la realtà e la concretezza sono obbiettive; e non di quella obbiettività contraddittoria e ridicola che i Rosminiani danno al loro ente ideale, che secondo essi è obbiettivo, quantunque sia sfornito di realtà e di sussistenza, e non risegga *fuori della mente*, ma di una obbiettività vera e reale, che stà appunto nel sussistere fuori dello spirito creato che la concepisce. Il concreto e il reale, secondo voi, si sentono e non s'intendono; secondo me, s'intendono e non si sentono, perchè se si sentissero lascerebbero d'essere obbiettivi, e quindi concreti e reali. Essendo al parer vostro sensibili, non hanno alcun valore fuori del nostro pensiero, e l'evidenza, la certezza che ne abbiamo, sono subbiettive, come quelle di Protagora, del Kant, degli scettici di tutti i tempi e di tutti i paesi; essendo, a mio giudizio, intelligibili, e la loro intelligibilità, derivando dall' Intelligibile assoluto, che è

l'evidenza suprema produttrice di una certezza proporzionata, essi partecipano alle stesse prerogative. Voi cercate invano di spiegare l'origine delle idee, poichè siete costretto a ripeterne la diversità dal senso, come abbiamo veduto; imperocchè il senso non potrà mai dar ragione del divario infinito, che corre fra i concetti di causa, sostanza, tempo, spazio, bene morale, e via discorrendo. Io al contrario dichiaro senza alcuna difficoltà tale origine, deducendola dall' origine stessa delle cose che rappresentano. Per me l'ideale, immedesimandosi col reale assoluto, viene spiegato da esso, e la psicologia diventa un mero corollario dell' ontologia. Tutte le cognizioni umane si contengono potenzialmente nella formola ideale, e hanno quella origine, che è loro assegnata dal tenore di essa formola. Ora l'Ente essendo il principio di questa, non può avere alcuna origine; giacchè il principio, se fosse originato, lascerebbe di essere principio; dunque la cognizione dell' Ente, rispetto a noi, non può avere altra origine che quella di noi medesimi, e dee considerarsi come indivisibile dall' intuito, e coetanea nel tempo all' atto divino che lo creò. Dall' essenza impenetrabile dell' Ente derivano le sue perfezioni, e fra le altre la sua intelligibilità colle idee eterne dei possibili, indivisi da essa; dunque la nozione, che noi abbiamo delle perfezioni divine e dei possibili, dee derivare dall' idea dell' Ente, non già per via di generazione, poichè ignoriamo la divina essenza, ma per via di una semplice dipendenza logica. In fine l'Ente crea i concreti contingenti, individuando in essi una parte delle sue idee; dunque il concetto, che noi possediamo delle esistenze, come di concreti creati, è un effetto dello stesso atto creativo, e simultaneamente con essa apprendiamo le idee eterne, di cui tali concreti sono l'individuazione, contemplandole nell' Ente creatore. Ac-

cenno di volo questo progresso, dichiarato più a lungo nell' Introduzione [1], per mostrare come la teorica della formola ideale risolve con rigor matematico la quistione dell'origine delle idee, che i Rosminiani non possono trattare con maggiore felicità dei sensisti loro fratelli.

V. *Il sistema del Rosmini conduce al nominalismo.* Intendo per nominalismo ogni sistema, che nega la realtà delle idee generali fuori dello spirito umano, qualunque sia la spiegazione, che si porga del modo, con cui lo spirito giunge a produrle. Il Rosmini ammette originalmente una sola idea generale, da cui tutte le altre provengono, e insegna espressamente ch' essa *non è fuori della mente,* come abbiamo più volte veduto. Egli è dunque pretto nominalista. Il lettore conosce già i sutterfugi vanissimi, con cui il vostro maestro tenta di schermirsi da questa accusa pericolosa e spaventevole a un cattolico; ma gioverà il rimetterglieli innanzi agli occhi brevemente. — L'ente ideale è un oggetto. — È un oggetto, che non sussiste fuori del soggetto, secondo i Rosminiani. Ora un oggetto soggettivo è una contraddizione nei termini e nelle idee, indegna di un filosofo. Anche il soggetto è una cosa, se non è per avventura un nulla; sentenza difficile ad ammettersi da chi non è rosminiano. Tuttavia il soggetto non può constituire la verità obbiettiva, perchè è creato, contingente, finito e dotato di tutte quelle imperfezioni, che convengono del pari all' oggetto del Rosmini. — Non è una modificazione della mente. — Ma se non è una modificazione della mente, dee essere una modificazione di qualche cosa fuori della mente; giacchè il Rosmini stesso c'insegna che

[1] Lib. I, cap. 4, 8.

« tutto ciò che si dà o è sostanza o appartenenza di sostanza : « non c' è mezzo alcuno [1]. » Ora l' ente ideale non sussiste fuori della mente. Dunque non può essere che un modo della mente stessa. Una cosa dicesi modificazione di un' altra, quando in essa sussiste; così il colore è qualità del corpo, perchè dal corpo a cui aderisce riceve la sua sussistenza. Se dunque l'ente ideale ci apparisce come un' appartenenza di qualche cosa diversa dallo spirito nostro, uopo è che noi lo veggiamo in essa sussistere; giacchè il non esser modificazione propria e il sussistere in altro, sono due cose identiche. Ora l' ente ideale non sussiste fuori dello spirito, non ci apparisce come cosa sussistente. Dunque o è affatto nulla, o è una modificazione della mente. — È Dio. — Ma come può esser Dio, se non sussiste fuori della mente? E come sapete che sia Dio? Forse per intuito? Dunque l' uomo ha l' intuito di Dio, e voi non siete più Rosminiano. Per raziocinio? Singolare raziocinio, che ha la virtù di trasformare in Dio ciò che non è tale, o ciò che per tale non si manifesta, e che tira una conseguenza di valore assoluto da un principio dotato di valor relativo! Oltre che, se il discorso giunge a provare che tal ente è Dio, se ne dovrebbe conchiudere che esso sussiste fuori della mente, e correggere l' errore della premessa; tanto più che mantenendo questo errore, e spogliando l' ente ideale di ogni sussistenza esteriore e di ogni realtà, egli è impossibile l' instituire il detto ragionamento; giacchè dal possibile e dall' insussistente non si può logicamente argomentare la realtà e la sussistenza. — È un ente iniziale, che si assolve e si compie in Dio. — Ma questo ente iniziale o si distingue numericamente da Dio, o non si distingue. In questo

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 131. V. anche t. II, sez. 5, part 4, cap. 2, 3.

secondo caso, voi siete fautore del panteismo più assurdo. Nel primo, il vostro ente ideale è una creatura; giacchè nella dottrina cattolica ciò che non è il Creatore è creatura, senza distinzione di cose e di ordini, ed è un' eresia l'affermare il contrario. — È una derivazione di Dio. — Ma che intendete per derivazione? Una creazione? Dunque l' ente ideale è una creatura. Un' emanazione estrinseca della divina natura? I panteisti non chieggono altro per abbracciarvi come fratello. Una generazione o spirazione intrinseca, come quella delle persone divine? Ma in tal caso l' ente ideale è Dio stesso, e l' intuito dell' uno è l' intuito dell' altro, contro il vostro presupposto fondamentale. — È un lume divino.— Metaforicamente o propriamente? nel primo senso è creato; nel secondo è Dio. È inutile il riandare le altre istanze messe in opera dal vostro maestro e da voi, come quelle che, salvo la varietà delle parole, si riducono tutte alle suddette, e si possono conquidere con questo solo dilemma : o l'idea generale dell' ente da noi intuito risiede in Dio o fuori di Dio. Nel primo caso ella è Dio stesso, e importa l'intuito di Dio come ente reale e intelligibile. Nel secondo, sia che ella sussista nell' uomo, sia che risegga in qualche altra creatura, non può avere un valore obbiettivo e assoluto, e non è che un concetto subbiettivo e relativo, giusta il parere dei nominalisti.

Secondo la teorica della formola ideale, le idee generali sono contemplate dallo spirito nella loro obbiettività eterna e assoluta. Lo spirito vede l' Ente come intelligibile e creante, e mira in esso l' intelligibilità delle cose da lui create. L' intelligibilità divina, in quanto trascende la sfera del creato apprensibile dalle nostre potenze, è a rispetto

nostro sovrintelligibile, perchè noi non possiamo razionalmente conoscere il primo membro della formola, se non in quanto si connette col terzo, per via dell' atto creativo, e forma con esso un organismo ideale. Quindi è che l' infinità dei possibili supera la mente nostra, e ne conosciamo solo quella piccola parte, che, trapassando dalla potenza all' atto, si trova adombrata o attuata nella creazione. Perciò le idee generali ci sono rivelate congiuntamente ai concreti in cui s' individuano, e all' atto creativo, donde nasce la loro individuazione; tuttavia elle ci appariscono indipendenti da tali concreti contingenti e finiti, e dotate di una sussistenza necessaria e infinita, perchè le contempliamo nella realtà eterna e assoluta, che le regge e le contiene in sè medesima. Le idee generali abbracciano adunque tutta la formola, e sono obbiettive quanto essa; onde come ne sono autenticate, così concorrono a confermare la sua verità, giacchè non v' ha un solo concetto generico, che possa spiegarsi, senza il principio concreto e protologico della creazione.

VI. *Il sistema del Rosmini conduce all'idealismo*. L' esistenza dei corpi, secondo questo sistema, ci è conta per mezzo di un giudizio, che consta dell' idea dell' ente possibile, e della percezione sensitiva dei corpi; la qual percezione diventa intellettiva associandosi all' idea suddetta. La congiunzione dei due elementi è effettuata dall' unità dell' animo umano, in cui le impressioni sensitive e l' idea intellettiva si riuniscono, per modo che lo spirito veggendo il sensibile nell' intelligibile, e trovando fra loro una equazione perfetta, applica alla cosa sentita l' idea generica dell' ente e afferma la sussistenza di quella. Ho già mostrata altrove

l'assurdità di questa teorica del giudizio, e la ripugnanza di una equazione fra due termini, un solo dei quali è conosciuto [1]. Ma ancorchè si ammettesse per buono questo processo contraddittorio, poco profitto ne caverebbe l'autore; giacchè la conseguenza logica, rigorosa, immediata, che ne nasce, si è che i corpi non sussistono, o almeno che non possiamo accertarci della sussistenza di essi. E veramente, quando si dice che i corpi sussistono, che cosa si afferma se non la contingente realtà e l'esistenza loro? Il Rosmini adunque dee mostrarci due cose, cioè 1° come l'idea di realtà contingente si acquisti dallo spirito umano; 2° com' essa sia legittima e abbia un valore obbiettivo. Ora, non che poter risolvere questo doppio problema, l'autore del Nuovo Saggio ne rende impossibile la soluzione, ponendo tali principii, che da un lato distruggono l'idea di esistenza, e dall'altro la confinano fra le chimere. 1° L'idea di esistenza non può nascere dal giudizio rosminiano, se non in quanto ella si contiene in uno dei due termini di tal giudizio, o risulta dal loro accozzamento. Ora il primo presupposto è contraddetto dallo stesso Rosmini; imperocchè dei due termini del suo giudizio, il predicato, cioè l'ente possibile, escludendo la realtà, la sussistenza, la concretezza, non può contenerla in sè stesso; il soggetto, cioè il sensibile, essendo inconoscibile per sè medesimo, non può comprendere alcun elemento intellettivo. L'idea di realtà contingente, di esistenza o sussistenza che dir vogliamo, è un elemento intellettivo, che differisce così dal possibile in quanto è possibile, secondo il Rosmini, come dal sensibile, giusta tutti i migliori filosofi, che tengono le impressioni del senso per desti-

[1] *Introd.*, t. II, p. 23-29.

tuite di ogni virtù obbiettiva. Egli è vero che il Rosmini sembra dare al sensibile, come sensibile, un valore obbiettivo, considerandolo come il termine di un'azione fatta in noi da un oggetto esteriore; ond'egli ammette una spezie di percezione, chiamata *percezione sensitiva corporea*, per cui lo spirito esce fuori di sè e afferra i corpi esteriori nella loro concretezza. Ma questa è una delle innumerabili contraddizioni, in cui inciampa a ogni poco l'autore del Nuovo Saggio. Imperocchè nè un *oggetto*, nè un'*azione*, nè una *percezione* non possono risultare dalle impressioni sensibili destituite di conoscimento. L'affermare che la sensazione sia il termine di un'azione è lo stesso che asserire esservi un paziente, un agente, e una relazione fra loro; che è quanto dire esservi due sostanze, due cause, due forze operanti l'una sull'altra scambievolmente. Ora se non si vuol darla vinta al sensismo più assurdo, le idee di sostanza, di causa, di forza, non si possono cavare dai dati sensitivi, nè riputarsi per alcun modo contenute nei loro elementi. Dunque è impossibile che la sensazione si appresenti come un'azione, e generi il concetto di essa. Meno ancora può questo succedere nel sistema rosminiano, secondo il quale tuttociò che vi ha di conoscibile nella materia della cognizione deriva dalla sua forma, cioè dall'idea dell'ente; ond'è ripugnante l'attribuire a essa materia l'elemento conoscibile di azione, prima ch'ella sia dalla forma fecondata. Nè la sensazione, come, tale può aversi per un'azione di cose esteriori, essendo una semplice modificazione dello spirito nostro, la quale può nascere così da esso spirito, come da una causa esteriore, spirituale e incorporea. Perciò anche quando le si applica l'idea di ente, secondo il processo del Rosmini, non se ne può trarre il concetto di un'azione estrinseca, e

tampoco dell'esistenza obbiettiva dei corpi. La scuola scozzese ammise una percezione intellettiva de' corpi, distinta dalla sensazione; ma una *percezione sensitiva*, come quella del Rosmini, è una contraddizione nei termini e nelle idee, perchè non si può meglio percepire col senso, che vedere colle orecchie, o udire colle narici. La *percezione sensitiva corporea* è uno di quei ripieghi verbali e scotistici, di cui abbonda il Rosmini; il quale ogni qual volta è impacciato a cavare dal suo misero ente possibile ciò che gli occorre per far vivere e comparire orrevolmente il suo sistema, ricorre al Vocabolario, (non della Crusca o del Forcellini, ma del Ducange,) e accozzando insieme alcuni vocaboli non avvezzi a trovarsi insieme, crede con ciò di avere aggiustato ogni cosa. Ma le parole senza idee non giovano meglio a risolvere le difficoltà e i problemi, che la lista dei cibi di un'osteria a estinguere l'appetito, e a satollare lo stomaco degli avventori che la leggono.

Rimane adunque che il concetto di esistenza, estraneo ai due termini giudiziali presi separatamente, risulti dalla loro unione. Ma come mai una semplice unione può partorire un elemento essenzialmente diverso da quelli delle cose che si riuniscono? Se il concetto di sussistenza reale non si contiene nel possibile intellettivo, nè nel sensibile, come potrà emergere dal loro accoppiamento? Maritate come vi aggrada l'idea del possibile col sensibile, qual sarà la prole che riceverete da queste nozze? Un sensibile possibile e nulla più. Voi avrete adunque dei corpi possibili, un uomo possibile, e un mondo possibile, a cui tutti gl'idealisti del mondo daranno lettere di naturalità e di cittadinanza, senza ribrezzo e senza fatica. Nè vi gioverà il ricorrere al sensibile per cavarne il

concetto del reale, giacchè, ve lo ripeto, il sensibile non contenendolo in sè, non può darlo in alcuna maniera. Imperocchè in prima il sensibile è meramente subbiettivo di sua natura. Quindi è che nel mondo dell'immaginativa trovasi pure il sensibile coniugato coll'intelligibile; tantochè nel sistema del Rosmini i fantasmi e gli oggetti reali hanno lo stesso valore, e debbono reputarsi del pari cose effettive o chimeriche. Inoltre il sensibile non è per sè stesso intelligibile, secondo il Rosmini medesimo [1]; onde non può procreare un elemento intellettivo, qual si è l'idea di real sussistenza, diverso dal concetto di semplice possibilità. In fine ricorre qui l'accusa di sensismo, che ho data di sopra ai Rosminiani; imperocchè se l'idea di esistenza nasce dal senso, non v'ha più alcuna ragione per non ripetere dalla medesima fonte tutti gli altri concetti, di cui è capace lo spirito dell'uomo.

2° L'idea di realtà contingente non può avere un valore obbiettivo, se non in quanto si conoscono e ammettono obbiettivamente i vari elementi, di cui è composta. Realtà contingente vuol dire realtà prodotta, cioè avente fuori di sè la ragione, che la costituisce; la qual ragione è la realtà assoluta e creatrice. Ora, secondo il Rosmini, l'uomo non ha l'intuito dell'Assoluto, a cui non può risalire se non per via di un raziocinio posteriore al giudizio, con cui si afferma l'esistenza dei corpi. Quando adunque egli afferma questa esistenza, l'idea che se ne forma o è quella di una *realtà avente in sè la propria ragione*, e in tal caso egli è panteista; o quella

[1] *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, p. 499, 500, 506, 507. *N. Saggio*, t. III, p. 110.

di una *realtà senza ragion sufficiente*, cioè di una *realtà che non è realtà*, e in tal caso egli è idealista. Nè profitterebbe il dire che si può ammettere la realtà dei corpi, senza cercarne la causa; perchè l'idea di *realtà*, implicando sempre quella di *ragione intrinseca* od *estrinseca*, non si può avere senza quella di causa o di effetto. La realtà è causa, se è necessaria e assoluta; è effetto, se è contingente e relativa. Il voler segregare l'idea di realtà dalle altre due non si può, perchè è impossibile il pensare il reale, senza pensarlo come dotato di necessità o di contingenza, cioè come causa assoluta o come effetto di tal causa. Dunque il concetto della realtà del mondo sensibile importando quello di contingenza, non può aversi per legittimo, se non si possiede prima la notizia del Necessario, cioè di Dio; il che ripugna nel sistema del Rosmini.

La teorica della formola ideale soddisfà pienamente alle due condizioni preaccennate e necessarie a risolvere il problema dell'esistenza dei corpi. Ella imprima ammette colla scuola scozzese la percezione immediata e diretta del concreto sensibile nella sua obbiettiva esistenza. Questa percezione è occasionata dal senso, e fatta dalla ragione; la quale eccitata e posta in esercizio dalle impressioni sensate, apprende immediatamente e in sè stessi gli oggetti esteriori, che le producono. La certezza, che abbiamo dell'esistenza dei corpi e del mondo tutto quanto, non è l'effetto di una dimostrazione; chè altrimenti il mondo non sarebbe contingente, ma necessario [1]. Non è l'effetto di un giudizio separato dall'idea, e sottentrante alla semplice apprensione di essa; chè il giudizio non può aggiungere alcun nuovo elemento all'idea stessa.

[1] *Introd.*, t. II, p. 69-77.

Non è l'effetto delle impressioni sensitive; le quali, essendo subbiettive, non possono partorir nulla di obbiettivo; essendo inconoscibili in sè stesse, non possono arricchire di nuovi componenti la cognizione, e innalzare la notizia dell'ente dal grado della possibilità semplice a quello della realtà. Ella proviene adunque dalla percezione immediata dell'oggetto corporeo, ed è autenticata dall'evidenza obbiettiva, che l'accompagna, la quale è così gagliarda, che lo stesso idealista non ne dubita, quando pensa e opera come uomo, in vece di matteggiare come filosofo. Ma donde nasce questa evidenza? La scuola scozzese non lo ha spiegato, e di qui nasce l'imperfezione della sua dottrina. Imperocchè, siccome l'esistenza contingente importa una ragione necessaria, gli Scozzesi sequestrando l'apprensione di quella da ogni altra notizia, fecero della lor percezione una cosa contraddittoria in apparenza o almeno inesplicabile. La teorica della formola ideale adempie questa lacuna, mostrando che la percezione dell'esistente è accompagnata cronologicamente, e logicamente preceduta da quella dell'Ente creatore, e che nello stesso modo che l'esistenza trae la sua origine dall'atto creativo, la cognizione e l'evidenza, che si ha di essa, è un riverbero della intelligibilità propria dell'Ente, la quale trapassa coll'azione creatrice nelle cose create, e si riflette nello spirito dell'uomo in virtù della stessa operazione, che gli dà l'essere, l'intelligenza e la vita. Per tal modo l'idea dell'esistenza contingente, e l'evidenza, che l'accompagna, sono legittimate dall'intuito del Necessario, e spiegate unitamente con un solo principio ,cioè coll'assioma concreto e protologico della creazione.

VII. *Il sistema del Rosmini conduce allo scetticismo.* Questa

conclusione non avrebbe bisogno di essere partitamente dimostrata, come quella che risulta dalle precedenti. Imperocchè come mai un sistema pregno di sensismo, di nominalismo e d'idealismo, potrebbe non essere scettico? La certezza presuppone l'obbiettività delle idee; la quale non può in nessun modo aver luogo, sia che le nozioni generali non *sussistano fuori della nostra mente*, come accade all'ente rosminiano, sia che le varie categorie delle nostre cognizioni, e la percezion del concreto scaturiscano dal senso. Ma lo scetticismo inevitabile del sistema da me combattuto si può mettere in chiaro per modo ancor più diretto e calzante. Ogni certezza è fondata sui principii e da essi dipende; tanto che se si mostra che nella teorica del Rosmini i principii non hanno alcun valore, sarà provato eziandio ch'essa annulla ogni verità. I principii scientifici si riducono sostanzialmente a due, cioè all'assioma di contraddizione e a quello della ragion sufficiente, i quali governano tutto lo scibile, e producono ogni principio secondario. Tali due assiomi, secondo il Rosmini, derivano dalla idea dell'ente possibile, o dalle impressioni del senso. Ora siccome l'ente possibile è destituito di realtà e di sussistenza fuori dello spirito, e il sensibile è spogliato di ogni obbiettività, i principii rosminiani fondati su questa doppia base non possono avere altro valore che subbiettivo, e il sistema del Rosmini non differisce della filosofia critica, o sensuale. Oltre che i principii, secondo il Rosmini, sono formole astratte, sfornite di ogni concretezza, e risedenti unicamente nello spirito che gli contempla; giacchè un'astrattezza non può sussistere che in una mente; la quale non potendo essere, secondo l'autore del Nuovo Saggio, la mente divina, come quella di cui l'uomo non ha l'intuito, non può essere altro che una mente creata. Ma come mai i concetti di una mente

creata possono servir di base al vero assoluto? I principii del Rosmini non hanno adunque alcun valore assoluto; non possono vendicarsi che un'autorità relativa, come quella che deriva dai giudizi umani, non fondati in un giudizio divino; giacchè ogni principio è una proposizione, un giudizio. E mancando i principii, vien meno con essi ogni discorso, cadono a terra que'bei ragionamenti, con cui il Rosmini cerca di tutelare l'esistenza di Dio e delle sostanze create, e rovina insomma tutto lo scibile.

I principii del sapere non possono avere un valore assoluto e apodittico; se non sono obbiettivi e quindi concreti. Imperocchè l'astrazione importa sempre per sè stessa la subbiettività, e ciò che è astratto non può valere obbiettivamente, se non si fonda in un concreto obbiettivo. Finora i filosofi ebbero i principii per meri astratti, e il gran Leibniz fondò la sua filosofia prima sugli assiomi della contraddizione e della ragion sufficiente logicamente considerati; nè mai cadde loro nell'animo di ricercare come possa darsi una notizia astratta senza un concreto precedente, e come tal notizia, quando veramente si desse, possa avere una validità obbiettiva e assoluta. Certo quando l'uomo discorre e filosofeggia, i principii di cui si vale sono astratti; ma l'astrazione è ella sola? Non è forse accompagnata da una cognizione diversa e superiore? La soluzione di questi dubbi dipende dalla distinzione fra l'intuito e la cognizione riflessiva; distinzione importantissima, accennata da molti filosofi antichi e moderni, ma non fatta debitamente da nessuno. Il Cousin e il Rosmini, per cagion d'esempio, confondono quasi sempre l'intuito colla riflessione, considerando il primo come una vera cognizione, che si divide dall'altra solo in

quanto il confuso differisce dal distinto, e l'atto primo dall' atto secondo dell'umano conoscimento. Ma oltre questo divario di grado e di tempo, l'intuito si diversifica per essenza dalla cognizione riflessiva, in quanto questa è la cognizione attuata, e quello è la cognizione in potenza; pigliando il nome di potenza nel senso leibniziano per indicare un atto incoato. Infatti l'uomo non conosce attualmente, se non in quanto sa di conoscere, e mette in opera la riflessione, per cui il pensiero compenetrando sè medesimo si apprende, e ha di sè quel possesso che si chiama coscienza. Ma non si può saper di conoscere, se non si conosce, e questo conoscimento sequestrato dalla sua replicazione è l'intuito; il quale, se è solo, non è che un principio di conoscenza, giacchè lo spirito intuente non afferrando in alcun modo sè stesso, e affisandosi tutto nell'oggetto che gli stà davanti, non può dar conto ad altri, nè a sè, di questo medesimo oggetto. In tale stato egli non può percepire se non quello che trovasi nell'oggetto ideale : tuttociò che appartiene al soggetto sfugge alla sua apprensiva. Ora i principii astratti, come pensati dall'uomo, sono nel soggetto; e perciò non possono cadere sotto l'apprension dell'intuito. Ma siccome i principii astratti sono opera della riflessione travagliantesi sovra un concreto, questo è somministrato allo spirito dalla cognizione intuitiva; e non è altro che la formola ideale. La quale, come riflessa, è composta di nozioni astratte e generiche, e come intuitiva, di tre concreti, due dei quali esprimono una sostanza e un complesso di sostanze, e il terzo un'azione determinata e individuale. Che la formola ideale prima di essere astratta debba essere concreta da ciò apparisce; che anche come astratta essa ha un valore obbiettivo, ed è accompagnata da piena evidenza; il che non potrebbe accadere, se ella ci si manifestasse come una sem-

plice forma dello spirito umano. Il fatto psicologico di tale evidenza e certezza non si può altrimenti spiegare, che considerando il tenore astratto della formola, come preceduto logicamente da un concreto, in cui l'astrazione si fonda, e che viene appreso dall'intuito, e somministrato da questo alla riflessione, che in astratto lo muta. Ma come mai si può fare questa mutazione del concreto in astratto? Come la facoltà riflessiva può essere dotata di tanta virtù? Lo spirito potrebbe egli astrarre, se lo stesso concreto non contenesse il germe di quest'astrazione, e non ne porgesse, per così dire, alla potenza, che riflette, il primo filo? E qual è questo germe e questo filo? Ricordiamoci di ciò che discorremmo di sopra dei due giudizi obbiettivi e divini, che scaturiscono dal concreto della formola ideale appresa dall'intuito, e sono ripetuti dalla riflessione. Ciascuno di questi due giudizi consta di un astratto, (giacchè in ogni proposizione il predicato è tale,) cioè di un pensabile divino, che essendo quindi ripensato dall'uomo diventa un astratto umano. Conciossiachè ogni astrazione dee risedere in un pensiero; onde i due giudizi divini avanti di risedere nel nostro spirito, e diventare astrazioni umane, debbono risedere nel pensiero divino, che è lo stesso concreto della formola, come intelligente e pensante sè medesimo e le cose da lui prodotte. I principii sono adunque in un certo modo astrazioni divine prima di essere astrazioni umane; e sono astrazioni divine, in quanto l' Ente concreto, in cui sussistono, è intelligibile e intelligente in modo assoluto, e quindi pensante sè stesso e le esistenze da lui create. Perciò anche in questo caso i principii sono subbiettivi; ma subbiettivi rispetto a Dio, e non agli spiriti creati; e questa subbiettività divina, espressa mirabilmente dalla formola mosaica : *Ego sum qui sum*, e dal tetragramma, è una

obbiettività suprema; perchè in Dio il soggetto e l'oggetto s'immedesimano in una unità semplicissima. Ecco qual è l'astratto presente all'intuito; il quale apprendendolo, e ripetendolo a sè stesso, mediante la riflessione, lo converte in astratto umano, che trae il suo valore obbiettivo dall'astratto divino, (che realmente non si distingue dal divino concreto,) in cui si fonda, come il giudizio umano è autenticato dal giudizio divino, di cui è una ripetizione. Ma se l'astratto umano non può esser valido senza il divino, questo non può sussistere nè concepirsi senza un concreto, cioè un *astraente divino*, una mente assoluta, che intendendo sè stessa come intelligibile, si renda intelligibile anco alle menti create, e loro concretamente non meno che astrattivamente nel tempo medesimo si manifesti.

Veggiamo ora, come i due supremi principii del sapere, cioè l' assioma della contraddizione e quello della ragion sufficiente si contengano nella formola ideale. Il primo ci è dato dal giudizio speculativo, con cui l' Ente afferma sè medesimo, e il secondo dal giudizio pratico, con cui egli crea le esistenze. L'uno costituisce la necessità logica, metafisica, assoluta, incondizionata, perchè tale è l' Ente; l'altro la necessità relativa, ipotetica, e condizionata, chè tale è il nesso dell' Ente colle esistenze, le quali potendo non essere, ed essendo per un atto libero dell' Ente, sono necessarie ipoteticamente, come il principio della ragion sufficiente è solo applicabile, posto che abbia luogo un effetto. La necessità del principio di contraddizione è *logica* assolutamente, perchè fondata sul pensiero divino, e non già solamente sul pensiero umano, come vuole il Rosmini [1], che ne distrugge per tal modo il

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 327 et al. passim.

valore assoluto, e lo rende subbiettivo, come le forme e i giudizi della filosofia critica. Essa è anche metafisica, perchè si fonda sul concreto, e sul pensante divino, in cui l'astratto e il pensiero divino riseggono e sussistono. Il principio della ragion sufficiente in due si distingue, l' uno dei quali si riferisce alla *ragione* e l' altro alla *cagion* delle cose, e insieme si riuniscono nel principio protologico della creazione. Il determinare le differenze di questi due principii vorrebbe un troppo lungo discorso : noterò solamente che l' assioma di ragione si riferisce al necessario e non riguarda il contingente, se non in quanto si riunisce col necessario, laddove l' assioma di cagione intorno al contingente solo si travaglia. Il primo presiede a tutti i giudizi sintetici e apodittici, come quelli, che constando di una sintesi di elementi diversi ma indissolubili, non sono esplicabili col solo principio di contraddizione. Il secondo governa tutti i giudizi sintetici e *a posteriori,* ne' quali il vincolo fra il soggetto e il predicato, essendo contingente, non può essere legittimato che dalla causalità suprema e libera dell' azione creatrice. La quale è ragione e cagione nello stesso tempo de' suoi effetti; come ragione, è necessaria, non libera, e costituisce il nesso logico degli attributi dell' Ente, e delle idee componenti la sua intelligibilità e la possibilità della creazione; come cagione, è libera, non necessaria, e individuando le idee eterne, conferisce loro la realtà e l' esistenza. Dal principio di cagione nasce l' idea di *forza,* su cui si aggira tutta la filosofia dinamica fondata dal Leibniz, ma tuttavia fanciulla, atteso il traviamento secolare della sapienza moderna; la quale idea mi par destinata a incominciare un' età migliore per gli studi speculativi, ogni qualvolta essi ritornino al buon cammino. Ora il tipo originale dell' idea di forza, versando nell' atto creativo,

non può essere somministrato che dalla formola ideale; e l'averlo voluto cercare in un concetto astratto e meramente logico, come fece il Leibniz, o nel concreto creato della volontà umana, come alla nostra memoria ha fatto il Maine-Biran, è al parer mio la cagione, per cui il dinamismo speculativo non ha finora recati que' frutti, che se ne possono aspettare.

La formola ideale porge adunque tutti i principii scientifici nella concretezza e astrattezza loro propria, e stabilisce la loro legittimità. I principii di contraddizione e di ragione governano tutto il necessario; quello di cagione, il contingente; e insieme congiunti, mediante l'organismo della formola, partoriscono tutta la scienza. In ogni concetto, in ogni giudizio, (salvo quello che è contenuto nel principio organico, cioè nel soggetto della formola,) in ogni raziocinio, in ogni conclusione nostra, occorrono due elementi, l'uno necessario, l'altro contingente. Il Necessario, benchè diffuso per tutti i rami del sapere, in virtù dell'astrazione, tuttavia è uno in sè stesso, e nella sua concretezza; e questa unità concreta è l'Ente, che è rappresentato dal principio di contraddizione, come dalla maggiore astrazione possibile. Il contingente, che in sè stesso è moltiplice, è uno nella sua causa concreta, e tal unità, che risplende confusamente all'intuito, si manifesta nel primo atto della riflessione, con quel *perchè* interrogativo, che spunta sulle labbra del fanciullo e dell'idiota all'apparizione di ogni nuovo fenomeno. Ora questo *perchè* ridotto alla massima astrazione è il principio della ragion sufficiente, e ha per concreto l'atto creativo; il quale è l'ultimo *perchè* di ogni cosa, che possa essere e non essere. Il *perchè* importa il bisogno del Necessario per esplicare il contingente, e quindi

l'intuito generale del primo nel secondo, mediante l'atto creativo; onde viene a comprendere due elementi, l'uno ignoto, e l'altro noto, senza il quale il primo non si potrebbe pur cercare, perchè non sarebbe noto nè anco nella sua generalità. L'ignoto è la causa seconda, specifica e determinata, del fenomeno; il noto è la causa prima e creatrice. Senza l'intuito di questa non si potrebbe pure avere l'idea generalissima di causa e di causa seconda, nè intendere ad alcuna ricerca di questa sorta; non potendosi far l'inchiesta di ciò che assolutamente non si conosce. Ecco adunque come il *perchè* della curiosità umana e il principio della ragion sufficiente suppongono di necessità l'intuito dell'atto creativo, e sono legittimati da esso. Ma la formola ideale non partorisce solo i principii; ella produce altresì i dati, cioè i soggetti, in cui versano le scienze, atteso la medesimezza del reale collo scibile. Onde, se come scibile, produce i principii e le conclusioni, cioè il mondo delle idee e delle conoscenze; come reale, ella procrea le sostanze e cause seconde, le qualità, gli effetti, cioè il mondo delle forze e delle cose create. Finalmente col suo organismo ella assegna alle varie discipline i diversi metodi, di cui si valgono, e il fine a cui tendono; ond'ella viene ad essere per ogni rispetto l'unica base della evidenza e della certezza umana.

VIII. *Il sistema del Rosmini conduce al panteismo.* Io non ripeterò qui le prove che ho date di questa sentenza nella mia Introduzione coll'analisi minuta di molti passi del Rosmini [1], perchè sarebbe questa una ripetizione fastidiosa ed inutile. Tanto più che non avendo voi proferito un solo

[1] *Introd.*, t. II, p. 759-768.

verbo per annullare o indebolire quella parte della mia discussione, voi avete tacitamente confessato, che non le si può contrapporre nulla di probabile e di perentorio. E siccome le ragioni più meschine e i parologismi più puerili hanno agli occhi vostri del perentorio e del probabile, ciascun vede quanto valida debba essere una conclusione, che non avete pur saputo combattere con un sofisma. Gioverà però il rimetter qui innanzi agli occhi del lettore in poche parole la somma del ragionamento, a cui ho appoggiato la mia accusa. Il Rosmini ammette per unica idea quella dell'essere iniziale, comunissimo, astrattissimo e generalissimo, applicabile del pari a Dio e alle creature. « L'essere in sè, dic' « egli, è solo iniziale; di che avviene ch'egli sia d'una « parte similitudine degli esseri reali finiti, dall'altra simili- « tudine dell'essere reale infinito, e si possa quindi predi- « care di Dio e delle creature, come dissero le scuole uni- « vocamente; poichè nascondendoci i suoi termini, egli « può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso « modo o in Dio o nelle creature [1]. » (Si noti di passata, che egli cita a proposito di questo suo errore l'autorità di un filosofo scotista, Carlo Francesco da san Floriano, di cui fa l'elogio [2]; tanta è la sua propensione istintiva verso i discepoli di Giovanni Duns, che sono i suoi legittimi predecessori!) Ora se il solo ente ideale, che ci sia conto, si termina del pari in Dio e nelle cose create, o convien dire che tal ente sia una semplice forma subbiettiva, un'imagine, un simulacro, o che Dio non si distingua sostanzialmente dalle creature. La prima di queste due sentenze conduce allo

[1] *N. Saggio.*, t, III, p. 328, 329.
[2] *Ibid.*, p. 329, note 2.

scetticismo e al nullismo, come abbiamo veduto; onde ogni qualvolta queste conseguenze si affacciano al religioso autore, egli ricorre all' altra opinione, e predica l' Ente ideale come una *forma divina*, un *lume divino*, il *Verbo divino, Iddio* stesso, salvochè non ci apparisce nella sua sussistenza, ma soltanto nella sua idealità. Ciò posto, io ragiono così : le cose finite e sensate sono, secondo il Rosmini, altrettanti termini, in cui si compie l' ente ideale, e da cui esso è determinato. Ora l' ente ideale è Dio stesso, essendo un' appartenenza intrinseca della sua natura. Dunque, giusta il Rosmini, le cose create sono altrettanti termini della divina natura, e quindi sostanzialmente sono Dio stesso. Io sfido risolutamente il vostro maestro a risolvere in modo chiaro e preciso questa difficoltà, senza rinunziare a quella parte delle sue dottrine, per cui evita lo scetticismo e il nullismo assoluto. Questa opinione, che considera le cose finite come termini e limiti dell' infinito, non è appunto la dottrina di tutti i panteisti antichi e moderni, da Laotsè e da Viasa fino al Lamennais ed al Krause? Nè importa che l' autore italiano affermi, che l' ente ideale *si attua* in *modo* diverso, che *si assolve e si compie* in Dio, e *si termina* imperfettamente nelle creature; imperocchè non v' ha panteista, che non dica altrettanto. Nel che si pare appunto l' assurdo del panteismo; i cui fautori, benchè ammettano una sostanza unica, sono pur costretti dall' intuito perenne della formola a riconoscere una differenza fra questa sostanza considerata come Dio, e la medesima in quanto è un complesso di fenomeni e di cose finite. Perciò, secondo il loro avviso, Iddio è il mondo implicato e in potenza, il mondo è Iddio esplicato e in atto; tanto che fra il Creatore e le creature non v' ha divario di sostanza, ma solo di *modo* di essere; ap-

punto come, secondo il Rosmini, fra l'ente ideale in quanto si compie in Dio, e lo stesso ente in quanto si termina nelle creature, v'ha una semplice differenza di *modo*, e non di sostanza, poichè nei due casi l'essere è perfettamente il medesimo. In un passo da voi citato nella vostra terza lettera, che esaminerò nel volume seguente, l'autore si esprime in modo ancor più chiaro. « Il filosofo italiano, » dite voi, « d'accordo in ciò con Kant » (osate confessarlo?) « non distingue l'Essere reale dall'ideale o possibile, se non « pel diverso *modo* dell'essere. *Perocchè quanto a ciò che è « posto, nella cosa vera* [1] *e attuale* (*reale*) *non è posto di più « che nella cosa meramente possibile; mentre tutte le determi- « nazioni e i predicati della cosa attuale possono trovarsi anche « nella sola possibilità di lei. Ma quanto al* modo, *con cui una « cosa è posta, certo nell'attualità* (*o realità*) *è posto di più* [2]. » Da questo passo che ogni panteista più rigoroso accetterebbe volentieri per suo, si deduce che fra l'ente possibile, l'ente reale finito, e l'ente reale infinito, v'ha una semplice diversità di *modi* e di gradi, non di *essenza*, giacchè l'essere in tutti i casi è lo stesso. Questa dottrina non è appunto quella dello Spinoza, che considera tutte le cose create come tanti *modi* diversi dell'Assoluto? Il Rosmini fu indotto nel medesimo errore dal suo principio vizioso della separazion del possibile dal reale; per la quale facendo consistere l'essenza delle cose in una mera astrattezza intellettiva, e negando così la percezion del concreto conoscibile, come la realtà dell'essenza inconoscibile non potè ammettere alcun essenziale divario fra il Creatore e la creatura. Dal che si può

[1] Dunque le idee non sono una *cosa vera?* Oh caro sig. Rosmini!

[2] Lett. III, p. 90.

anche scorgere con che buon viso egli derida l' universalità dei filosofi riconoscenti oltre all' essenza razionale degli oggetti, un' essenza reale sovrintelligibile, come ho mostrato altrove [1]. Così tutti gli errori si legano insieme; e il vostro maestro, che a buona fede ha creduto di ristorare la filosofia col suo sistema, ma ebbe il torto di voler soverchiare coi sarcasmi e colle villanie i suoi riverenti opponitori, invece d' intendere e d' esaminare le loro ragioni, è ridotto a vedersi convinto di scetticismo o di panteismo co' suoi medesimi principii; giacchè s' egli è vero, come si afferma da lui e da' suoi discepoli, che fra l' ente reale e il possibile v' ha un solo divario di *modo*, cioè non essenziale, egli non è meno indubitato che il sistema rosminiano, se è pure un sistema, è un semplice *modo* del panteismo.

L' essere si può considerare come concreto e come astratto. Come concreto, non si può predicare univocamente di Dio e delle creature; giacchè la realtà divina essendo prima, necessaria, assoluta, infinita, perfettissima, intelligibile per sè stessa, e fonte di ogni intelligibilità, senza causa, e causa di ogni cosa, differisce essenzialmente e non solo modalmente dalla realtà creata. Quindi ne nasce la distinzione dell' Ente dall' esistente, somministrataci dalla formola ideale. Il Rosmini confonde insieme continuamente questi due concetti; il che non è meraviglia; sia per aver egli rimossa dal suo sistema la percezione intellettiva del concreto, sia perchè le dette idee non si possono discernere, se non si conosce il loro vincolo consistente nell' atto creativo. Egli è mediante questo atto che l' esistente, benchè distinto sostanzialmente dall' Ente, seco si collega, e con-

[1] *Introd.*, t. II, not. 52.

fluisce in un principio unico, fonte di tutto il reale e di tutto lo scibile. L'idea di creazione sostanziale tronca dalle radici il panteismo; ma finora la creazione essendo stata considerata dai filosofi piuttosto come un teorema che come un assioma, e battezzata da alcuni, (al cui novero voi appartenete, sig. Tarditi,) come un puro mistero rivelato, anzichè come una verità razionale, il panteismo s'è avvantaggiato di questi andirivieni tortuosi, e di queste vergognose fughe. La teorica della formola ideale mostra l'atto creativo presente a ogni pensiero, e immedesimato con ogni giudizio, ogni raziociuio, ogni discorso dell'uomo; onde senza togliere al dogma supremo della creazione i puntelli della rivelazione e del ragionamento, anzi fortificandoli, lo innalza al grado di una verità intuitiva, tanto chiara e indubitata (per non dire di più,) quanto la nostra esistenza medesima. E dopo avere stabilita la dualità immista dell'Ente e dell' esistente, e il loro legame scambievole, essa spiega eziandio il concetto astratto dell'*essere*, in quanto nella sua somma astrattezza è applicabile al Creatore e alle creature, e si può predicare univocamente dell'uno e delle altre. Imperocchè un tal concetto obbiettivamente considerato è lo stesso pensiero divino, che concepisce come possibile l'individuazione contingente delle sue idee eterne, mediante la creazione, e stabilisce quindi una rimotissima analogia fra le cose esemplate e il sempiterno esemplare, che è Iddio stesso; subbiettivamente poi è il ripensare che noi facciamo, e l'appropriarci, come una nostra propria astrazione, quel pensiero divino. L'univocità dell'essere così intesa non contiene più alcun germe di panteismo, come quella che presuppone la distinzion sostanziale dell'Ente dall'esistente, e ha il suo fondamento nella stessa intelligibilità divina.

IX. *Il sistema del Rosmini conduce all'ateismo.* Nel muovere questa gravissima accusa contro le dottrine di un uomo cattolico, piissimo e insignito del sacerdozio, mi credo in debito di rinnovare le proteste fatte già tante volte sulla persuasione ch'io tengo della specchiata lealtà delle sue intenzioni. Non è questa la prima volta, che uomini intemerati insegnarono filosofando tali dottrine, le cui conseguenze, se avessero potuto scorgerle, gli avrebbero compresi di spavento e di orrore, e indotti ad abbominare i principii, da cui provengono. Il buono e pio P. Soave in tempi poco lontani dai nostri, diffuse per tutta Italia il sensismo del Locke, senza pur sospettare, (ciò che fu poscia riconosciuto,) che questo sistema è gravido degli errori più deplorabili, e segnatamente dell'ateismo. Tuttavia anche messa in salvo la rettitudine e l'illibatezza dell'egregio autore, confesso che può parere poco garbato il dirgli : la vostra dottrina guida al più nefando di tutti i sistemi. E io non lo farei, se la gravità della materia e la grandezza del pericolo non mi ci obbligassero. Il quale è tanto maggiore, quanto più chi n'è la causa è persona illustre, ingegnosa e fornita di ottima e meritata riputazione, e le sue dottrine autorizzate non meno dalla loro speciosità, che dalle virtù dell'insegnatore, sono accolte più favorevolmente dagli amatori della sapienza e della religione. Il Rosminianismo tenta d'insinuarsi in alcune università cattoliche e italiane, per opera di uomini rispettabili; onde tanto più importa il mostrarne i vizi a coloro, cui stà l'impedire che in vece del cibo salutare si propini il veleno alla crescente generazione.

L'ateismo nasce per più capi dalle dottrine rosminiane. Le quali, secondo che si considerano per un rispetto o per

l'altro, (giacchè come tutte le dottrine false sono piene di contraddizioni,) conducono ad ammettere, 1° un Dio dubbioso; 2° un Dio panteistico; 3° un Dio negativo; 4° un Dio possibile, e quindi a negare assolutamente l'esistenza divina. Per recare qualche ordine in questa discussione, esaminerò partitamente i detti capi.

1° Che Iddio, secondo il sistema del Rosmini, sia un essere problematico, risulta dalle cose discorse di sopra intorno allo scetticismo di quello. Imperocchè, come mai uno scettico potrà esser certo dell'esistenza di Dio? La certezza di una verità è intuitiva o dimostrativa. La prima non può cadere nel Dio dei Rosminiani, come quello, di cui l'uomo non ha e non può avere in alcun modo l'intuito in questa vita. La seconda ha d'uopo di fermezza nelle idee, nei giudizi e nei raziocinii, di cui consta la dimostrazione. Ora tutte le idee dei Rosminiani si riducono a una sola, cioè all'ente possibile, destituito di sussistenza *fuori della mente,* e quindi obbiettivo solamente di nome. Come mai un'idea subbiettiva e insussistente potrà servire d'idonea base alla realtà assoluta? Nè giova il chiamare in aiuto il senso; perchè il sensibile è subbiettivo e secondo il Rosmini stesso è inconoscibile di sua natura. Mancando il valore delle idee, dee pur venir meno la validità del giudizio. Oltrechè il giudizio rosminiano è pronunziato dallo spirito dell'uomo, e quindi non può avere un'autorità obbiettiva e assoluta. Non si può logicamente credere a Dio, se Dio non afferma sè stesso allo spirito che lo contempla, e il giudicante primitivo non s'immedesima col giudicato; la qual cosa è contraddittoria nel sistema del vostro maestro. E tolto via il giudizio, come potrà aver luogo il raziocinio? Il Rosmini pretende veramente di potersi

innalzare alla cognizione di Dio, mediante il raziocinio; e due sono le specie di ragionamento ch'egli usa a tal effetto. L'una è *a posteriori* e consiste nelle consuete dimostrazioni dell'esistenza di Dio; l'altra è *a priori*, e si fonda nel dogma rosminiano dell'ente possibile. Esaminerò più innanzi questa seconda sorta di dimostrazione; ora limitandomi alla prima, dico che i consueti argomenti con cui si prova la Divinità, i quali sono irrepugnabili, secondo la buona filosofia, sovrattutto se si muove dalla teorica della formola ideale, non hanno alcun valore, secondo i principii del Nuovo Saggio. Imperocchè, lasciando stare che venendo meno l'autorità delle idee e dei giudizi, che è quanto dire delle premesse e dei termini argomentativi, è impossibile che il sillogismo possa stare in piedi, mi è facile il chiarir l'assunto con un esempio. Pigliamo, verbigrazia, la nota prova dell'esistenza di Dio, tolta dal principio di causa, ed esponibile in questi termini : ogni effetto dee avere una causa assoluta; ora il mondo è un effetto; dunque il mondo dee avere una causa assoluta. Facciasi buono per un momento il principio assoluto espresso dalla maggiore, benchè esso, secondo il Rosmini, non possa essere valido nè assoluto. Ma il soggetto della minore non si può cavare dalle dottrine del Rosmini. Imperocchè il mondo essendo un complesso di sostanze reali, l'idea di esso non può venir somministrata nè dai sensibili, che sono per sè stessi mere impressioni subbiettive, nè dall'ente ideale, che secondo voi è un mero possibile, nè dall'unione di queste due cose, perchè la generazione del reale mediante il connubio del possibile col subbiettivo è una spezie di prodigio sì sperticato da far paura agli stessi novellatori arabici e persiani, non che a voi, la cui immaginazione è meno splendida e magnifica, per quanto ritraggo dal

vostro modo di scrivere. Ora tolto via l'esistente sostanziale, come si può provar l'Ente, procedendo per via dimostrativa? Aggiungete che la stessa struttura logicale del raziocinio non può avere nel vostro sistema un valore assoluto, essendo subbiettiva e umana, come il giudizio nella sua origine.

2° Che il Dio del Rosmini sia anche panteistico, risulta dalle cose poco dianzi stabilite. Il Dio rosminiano è infatti l'ente *compiuto* e *assoluto*. Ora quest'ente ideale, che *si assolve e si compie* in Dio, si termina pure negli oggetti finiti, come abbiamo veduto. Vi ha dunque un solo Ente, che da un lato è infinito e assoluto, dall'altro limitato e relativo, e che pel primo rispetto è Dio, per l'altro spirito e natura. Or non è questa l'unica sostanza dello Spinoza, del Fichte, dello Schelling, dell'Hegel, del Krause? E una tale sostanza, che come i mostri della mitologia tiene dell'increato e del creato, di Dio e del bruto, può ella chiamarsi divina? Il Rosmini non può evitare queste orribili conseguenze, che distinguendo numericamente il suo ente iniziale da Dio, e facendone una forma creata. Ma in tal caso egli apre l'adito allo scetticismo e al nullismo, che per un'altra via non meno spedita conducono del pari all'ateismo.

3° Noi non abbiamo, secondo voi, altra idea di Dio che negativa. Il Rosmini lo afferma espressamente e si sforza di provarlo, pretendendo che la sua sentenza è conforme a *una lunga tradizione* [1]. Potrei facilmente mostrare, quando occorresse, che non solo *una lunga*, ma tutta la *tradizione*,

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 152-158.

stabilisce espressamente il contrario; che, secondo i Padri e i più illustri teologi delle scuole, la negatività dell'idea di Dio è parziale e non totale [1]; e che se alcuni di essi in qualche luogo paiono parlare di una negatività assoluta, ricavasi dal contesto, che si dee intendere per negatività l'imperfezione della conoscenza. Ma questo vorrebbe un troppo lungo discorso, nè si richiede al presente proposito, giacchè l'assurdità della dottrina rosminiana può dimostrarsi in modo così evidente, che sarebbe un'impertinenza, per non dir di più, l'attribuirla ai luminari della Chiesa. Al qual effetto sentiamo l'autore del Nuovo Saggio. « Si distinguano « nell'idea le due parti accennate,...... cioè 1° la parte che « contiene una sussistenza e una determinazione, mediante « una *relazione*, la quale non somministra che un'idea nega- « tiva, e nulla ci rappresenta o ci fa percepir della cosa « stessa; 2° e la parte che rappresenta la cosa, che ci fa « sentire la forza ch'ell'ha d'agire in noi e di produrci così « una percezione di sè : » :(che stile magistrale!) « questa se- « conda parte è la parte positiva, e quasi direi vitale dell' « idea : mentre la prima non è più che uno schema dell' « idea, o i lineamenti fondamentali dentro cui ella trovar si « dee, ma non ella stessa. Or nell'idea di Dio la prima parte

[1] La negatività dell' idea di Dio risguarda le perfezioni comunicabili di esso Dio, come l'intelligenza, la bontà, la giustizia, ecc.; benchè anche in queste doti si trovi un elemento positivo, connesso colle perfezioni incomunicabili. Quindi è che, parlando altrove del pensiero divino, mi venne detto che « noi dobbiamo rappresentarcelo con un concetto più « negativo che positivo, rimovendone tutto ciò che sa d'imperfezione, e « contentandoci della nozione generalissima di pensiero, scevro di quei « difetti e di quei limiti, che lo concretizzano nell' animo nostro. » (*Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, p. 172.)

« noi l'abbiamo in questa vita per le relazioni di causa e « d'effetto, di limitato e d'illimitato, d'imperfetto e di per- « fetto ecc. Ma per quante siano tutte queste *relazioni*, null' « altro valgono che a produrci l'idea nella prima delle due « parti descritte [1]. » Segue poi dicendo che per supplire a questo difetto, noi ci formiamo un'idea di Dio simbolica, tolta dalle qualità dell'animo umano, la quale non ci dà che una *cotale analogia lontana, e nulla più* [2]. Onde « quando noi « abbiamo accumulato tutte le perfezioni possibili in un « essere, noi non abbiamo trovato però ancora quell'*atto* « unico pel quale tutte sussistono, il quale atto rispetto a « Dio dee essere tale, nel quale tutte e ciascuna di quelle « perfezioni sia contenuta ed immedesimata, della quale per- « fetta semplicità ed unità nessun esempio rinveniamo nella « natura. Or quell'unità appunto, quella semplicità di essere « è ciò che forma l'essenza divina. Adunque fino che non « veggiamo l'essere così uno sussistente, noi non abbiamo « un'idea positiva di Dio [3]. » Notisi qui la solita confusione che fa il Rosmini dell'essenza e della natura divina. Siccome egli non ammette altra essenza che la natura conoscibile delle cose, e nega o mette in dubbio la loro reale incognita, egli è costretto a negare che noi veggiamo anco imperfettissimamente la natura divina, perchè ne ignoriamo affatto l'essenza. Egli avrebbe cansata questa confusione, se avesse distinto nell'essere divino l'intelligibile dal sovrintelligibile. L'essenza divina non si distingue realmente dalla natura e dagli attributi; tuttavia ella se ne distingue razionalmente a rispetto nostro, perchè l'essere divino, essendo infinito, è intelli-

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 153.
[2] *Ibid.*, p. 153, 154, 155.
[3] *Ibid.*, p. 155.

gibile e sovrintelligibile a nostro riguardo; onde in quanto è intelligibile, lo chiamiamo una natura dotata di certi attributi conoscibili, e in quanto è sovrintelligibile, lo appelliamo una essenza fornita di certe relazioni non apprensibili quaggiù naturalmente, quali sono le persone divine. Ed in virtù dell' essenza impenetrabile noi non possiamo appieno conoscere quella perfetta unità e semplicità sostanziale, a cui si riducono le perfezioni divine. Si noti di passata l'enorme contraddizione, in cui cade il Rosmini, quando da un lato egli nega che abbiamo alcuna idea positiva di Dio, come intelligibile, e dall'altro ci attribuisce l'intuito di una perfezione sovrintelligibile, cioè di quella *forma ideale di Dio,* che, secondo molti luoghi delle opere rosminiane, è lo stesso Verbo divino. Così, secondo il vostro maestro, noi percepiamo il sovrintelligibile e non l'intelligibile, e abbiamo l'intuito del Dio trino, e non del Dio uno e creatore! Ma seguitiamo. Posto che noi non conosciamo Iddio che per le sue relazioni estrinseche, il Rosmini riduce queste a tre classi, cioè alle relazioni *colle cose, coi sentimenti e colle idee;* e dopo averle spiegate partitamente, egli conchiude che benchè Iddio sia per noi *una cosa incognita,* non possiamo confonderlo con altra cosa da lui diversa, e non corriamo alcun pericolo di errare intorno all'oggetto supremo delle nostre affezioni e del nostro culto [1].

Ecco qual è in ristretto il singolare ragionamento del Rosmini. Al quale io contrappongo una sola domanda: cioè come si possa conoscere una o più relazioni fra due termini, l' uno dei quali sia perfettamente ignoto? Voi dite, che Iddio

[1] *N. Saggio,* tom. III, p. 155, 156, 157.

è in sè una *cosa incognita* da ogni parte, e affermate che noi tuttavia lo conosciamo, mediante le relazioni che esso ha *colle cose, coi sentimenti e colle idee*. Sia pure; ma per conoscere una relazione bisogna conoscere i due termini, che la costituiscono; perciò nel nostro caso io debbo conoscere in qualche modo quell'essere, con cui sono in relazione le cose, i sentimenti e le idee. Conoscere una relazione con un solo termine è lo stesso che conoscere una relazione, che non è relazione, cioè una contraddizione nei concetti e nelle voci, che la esprimono. Trattandosi delle cose create, si può benissimo avvertire una relazione fra due termini, uno dei quali sia conto solo genericamente; perchè da un lato nelle cose create si danno i generi, e dall'altro lato una cognizion generica è pure una vera cognizione, benchè imperfetta e manchevole. Ma Iddio non è individuo di una classe, come le cose create; non v'ha un genere divino, a cui il vero Dio appartenga, come gl'iddii di Esiodo e di Omero. Iddio è a sè stesso genere e individuo, concreto e astratto, universale e singolare; onde se nella relazione di Dio colle creature, il termine divino è conosciuto genericamente, esso dee pure esser noto individualmente e concretamente, contro la dottrina del vostro maestro. — L'idea, che se ne ha, è negativa: non sappiamo quel che è, ma ciò che non è, e questo basta. — No, signore, ciò non basta; perchè un'idea prettamente negativa non è qualche cosa, ma il nulla. Ora se il vostro Dio negativo è nulla, dovrete confessare che il teismo da voi professato non è molto edificante, nè propizio alla fortuna del vostro sistema. Nelle cose create, quando si tratta d'individui o di specie o di generi secondarii, si può benissimo avere un'idea negativa della cosa, in quanto si negano di essa tutti i generi secondarii, le specie, e gl'individui conosciuti, per-

chè riman sempre l'idea di un genere superiore, la quale è positiva, e basta a costituire una imperfetta cognizione di essa cosa. Ma questa maniera di conoscenza non può risguardare Iddio, perchè non essendovi alcun genere a lui superiore, se non si ha qualche idea della sua concretezza, non si può aver di lui un concetto parzialmente negativo, come si ha di molte cose create, ma solo un concetto negativo assolutamente e sinonimo di nulla. Nè gioverebbe il dire, che pur si può conoscere Iddio come un essere, in quanto l'idea di essere si può predicare univocamente del Creatore e delle creature. Imperocchè l'essere in astratto non è un genere che contenga l'idea di Dio, ma un sottogenere nell'idea di Dio contenuto; onde si può applicare a Dio solamente, quando si ha già la notizia dell' Ente concreto, e non già per supplire a questa notizia, come è forzato di fare il Rosmini, che nega l'intuito del concreto divino. Dal quale segregata l'idea dell' essere in astratto, non conviene più a Dio; se già non si vuole affermare che Iddio e una formica sono due cose appartenenti allo stesso genere, e che la seconda di esse si può sostituire alla prima senza inconveniente, quando si cercano le attinenze del *Dio ignoto* colle creature. Nè voi nè il Rosmini non mi permetterete certo di fare questa sostituzione. E perchè di grazia? Forse perchè una formica non è il Creatore, e certi ingegnosi abitanti dell' Affrica hanno torto a far questo scambio? Buono! Ma sillogizzate di grazia per provarmelo. Io non temo punto che la vostra acuta penetrativa possa trovarsi impacciata a discorrere su due piedi così : Iddio è un Ente purissimo, assoluto, necessario, infinito, perfettissimo; ora la formica... Basta; io vi fermo qui e vi domando, se quei cinque epiteti dati all' Ente non esprimono qualche cosa di positivo e di su-

periore non solo alla formica, ma a tutto il creato. Certo sì, e se me lo negate, io vi manderò a leggere san Bonaventura, o meglio ancora santo Anselmo nel Monologio e nel Proslogio. Che se mi diceste che quegli attributi sono una semplice negazione delle creature e delle loro doti, io vi tornerei a ripetere, che la semplice negazione del creato è il nulla; e che con quelle perfezioni voi non intendete già la negazione del creato, il nulla, ma l' opposto del nulla, cioè l' Ente, e un ente infinitamente al creato superiore. Dunque voi avete un' idea positiva di Dio, ed è in virtù di essa che non lo confondete colla formica o con altra cosa creata, anche eccellentissima, e potete determinare le sue relazioni colle creature.

La dottrina della negatività dell' idea di Dio è un corollario inevitabile del psicologismo; giacchè, se lo spirito non ha l' intuito di esso Dio, egli è assolutamente impossibile che possa conoscerlo, non potendosi dare alcuna specie o idea finita e creata, che sia vicaria e rappresentatrice dell' infinito e dell' increato. Iddio solo è idoneo a rappresentare sè stesso e a farsi conoscere, affacciandosi all' intuito, e proclamando la sua esistenza col verbo della propria intelligibilità. Se si nega questo intuito, l' ateismo non è evitabile che a forza di assurdi. Tal è la sorte di tutti i psicologisti; in prova di che, non sarà forse discaro al lettore l' udire la dottrina del Rosmini sulla bocca di un filosofo francese nostro coetaneo, discepolo del Cousin, e quindi fratello intellettuale del Rosmini medesimo. Questa citazione servirà anche come di saggio per mostrare a qual grado di fiacchezza, di stravaganza e di puerilità sia caduta la moderna filosofia francese, così fastosa e superba nelle sue promesse. L' autore, di cui parlo, è il

sig. Peisse, che nel proemio alle opere dell' Hamilton da lui tradotte, così discorre: « Le fini est la seule chose qui puisse « être sujet ou attribut d'une affirmation, ou, pour parler « plus exactement encore, tout jugement soit positif, soit « négatif, ne se réalise qu'en posant le fini. Or le fini n'est « jamais qu'un relatif : c'est une relation déterminée et rien « de plus. L'infini ou l'absolu se résolvent donc pour l'enten- « dement humain à l'indéterminé. Mais l'indétermination « n'est qu'une possibilité logique essentiellement vide, et la « notion même de l'indéterminé est, au sens rigoureux, une « idée contradictoire qui se détruit en se posant. Le fini et « le relatif sont à la fois et les seuls objets de la connaissance « et les conditions *sine qua non* de la pensée; et l'infini et « l'absolu n'étant que la négation de ces conditions et l'ab- « sence de ces objets, sont par cela même des notions inin- « telligibles et contradictoires [1]. » L' *indeterminato* e la *possibilità logica* dello scrittor francese è appunto *l' ente possibile* dell' italiano. Il solo divario che corre fra loro si è, che il primo disdice a questa notizia un valore obbiettivo, e la chiama *inintelligibile e contraddittoria,* senza spaventarsi delle conseguenze; laddove il secondo, religioso ed assennato, vuol cavarne ciò che ella non può dare. Chi dei due è più logico? « L'Être suprême... ne peut, non plus que tout autre exis- « tence, être saisi par l'intelligence humaine que par des « déterminations et des rapports. Les tentatives des rationa- « listes pour obtenir la notion pure et absolue de Dieu sont « de toute nécessité illusoires, car ils ne pourraient y arriver « que de deux manières : soit par la suppression de toutes les

[1] *Fragments de philos.*, par Hamilton, trad. par Peisse. Paris, 1840. *Préf. du trad.*, p. c.

« déterminations, c'est-à-dire en réalisant l'infini, soit en po-
« sant une détermination tout à fait pure de relation, c'est-
« à-dire en réalisant l'absolu. Or nous avons vu que ces deux
« opérations sont également impossibles. [1]. » Egli è impossibile il concepir la menoma relazione senza concepir l'assoluto, come non si può concepir l'effetto senza la causa, la qualità senza la sostanza, la valle senza il monte ecc. Se l'idea dell'assoluto non risplendesse del continuo allo spirito, lo stesso vocabolo, con cui si esprime, non significherebbe nulla, e il sig. Peisse non avrebbe pure potuto far mostra di raziocinare per negar l'assoluto, non potendosi negare ciò che non si pensa. Nè si può dir, lo ripeto, che la nozione dell'assoluto sia una negazione del relativo; la quale non è l'assoluto, ma il suo maggior contrario, cioè il nulla. L'assoluto è certo la negazione del relativo, ma è di più l'affermazione positiva di una cosa unica nel suo genere, e senza la quale lo stesso relativo non sarebbe intelligibile. « Dieu n'en-
« tre dans la connaissance humaine que par ses attributs; en
« tant que connu, il n'est que par et dans ses attributs; or
« pour réaliser la notion de l'existence divine, soit sous la rai-
« son de l'infini, soit sous celle de l'absolu, soit (pour compli-
« quer la difficulté) sous ces deux raisons à la fois, on est
« forcé ou de n'admettre que des attributs négatifs, dont la
« réunion n'est aussi qu'une négation, ou de poser des at-
« tributs nécessairement tautologiques, c'est-à-dire sans
« significations ou contradictoires. [2]. » Se da una parte alcuni degli attributi divini sono incomunicabili, e se dall' altra questi attributi sono concreti e non astratti, importano

[1] *Fragm. de phil.*, p. CIII, CIV.
[2] *Fragm. de philos.*, p. CIV.

una realtà e una sussistenza assoluta, e ci appariscono come appartenenze dell' Ente da lui indistinte e inseparabili, non è egli chiaro che la cognizione degli attributi è l' intuito della stessa natura divina? Questo intuito è certo imperfettissimo; come imperfetto è quello che noi abbiamo del mondo, di noi stessi, di ogni cosa; tuttavia è un vero intuito; chi non voglia confondere la scienza limitata coll' ignoranza, il finito col nulla, e il chiarore crepuscolino col buio profondo della notte. E questo fitto buio, queste tenebre perfette accompagnano anche la notizia del Creatore conceduta all' uomo in questa vita; ma risguardano l' essenza, e certe altre perfezioni conte per via della sola rivelazione, non la natura nè gli attributi razionali di esso. La confusione dell' essenza colla natura, del sovrintelligibile coll' intelligibile, è continua negli scritti dei psicologisti, ed è una delle cause principali dei paralogismi commessi dal Peisse e dal Rosmini in ordine alla presente quistione. « Selon nous, notre connaissance des êtres « est purement indirecte, finie, relative; elle n'atteint pas « les êtres eux-mêmes dans leur réalité et leur essence ab- « solues, mais seulement leurs accidents, leurs modes, leurs « rapports, leurs limitations, leurs différences, leurs quali- « tés; toutes manières de concevoir et de connaître, qui « non-seulement ne donnent pas à la connaissance le carac- « tère absolu qu'on lui assigne, mais même l'excluent positi- « vement. Selon nos adversaires au contraire, il y aurait des « notions ontologiques directes, infinies, absolues; ils pré- « tendent qu'au delà et au-dessus de ces modes, qualités, « différences, limitations et rapports que la conscience ré- « fléchie retrouve nécessairement dans tout acte de connais- « sance, l'intelligence saisit l'être en lui-même dans sa réalité « intime, et que c'est là même la fonction essentielle de la

« raison [1]. Selon nous, toute notre science des êtres se réduit « à savoir *qu'ils sont*, et toutes nos affirmations sur eux ne « sont que des limitations et déterminations, d'autant plus « éloignées de cette absolue connaissance dont on parle, « qu'elles sont plus précises, plus positives et plus intelligi- « bles. Selon nos adversaires nous pouvons savoir des êtres « non-seulement *qu'ils sont*, mais *ce qu'ils* sont, et notre « science est d'autant plus parfaite et intelligible qu'elle « s'approche de l'absolu par l'élimination de toute limitation « et détermination relatives. Pour nous le *summum* de la « science et de l'intelligibilité est dans la rigoureuse et inva- « riable détermination d'une relation quelconque; pour eux « il consiste dans une notion pure de toute relation. Et pour « en venir aux applications, il s'agit des êtres particuliers, « tels que Dieu, la matière, l'esprit (seules existences dont « nous ayons quelque idée) toute notre science se borne, « selon nous, à des conceptions partielles, délimitées, qui « n'atteignent jamais les objets eux-mêmes dans leur absolue « existence et réalité, mais seulement les rapports qu'ils « soutiennent soit entre eux, soit avec nous-mêmes. Ainsi, « Dieu n'entre dans la conception que par ses attributs « comme substance, par ses opérations comme agent, par « ses effets comme cause; mais les attributs, les opérations, « les effets sont des accidents relatifs qui, loin de réaliser la « notion absolue de l'objet, la détruisent ou plutôt l'empê- « chent. De même la matière (ou l'existence, objet de la « perception sensible) ne tombe dans la sphère de la con-

[1] Si noti che la dottrina contrapposta dal sig. Peisse alla propria non è il vero ontologismo, ma il panteismo germanico, trapiantato in Francia dal sig. Cousin, a cui il suo discepolo non assente per questo rispetto.

« naissance que par ses qualités... La théorie opposée au « contraire... prétend que la raison, à titre de faculté objec- « tive par excellence, peut atteindre directement l'être « divin, l'être pensant et l'être étendu, et formuler sur toutes « ces choses des affirmations absolues, adéquates à leur « objet [1]. » Così secondo l' autor francese, come secondo il Rosmini, la notizia che abbiamo di Dio è solamente *negativa*, e non risulta che dalle *relazioni* di esso Dio colle cose create. Noi sappiamo che *Iddio è*, perchè le sue relazioni cel dicono, ma non sappiamo *che cos' è*, se non affatto negativamente. Or come si possa conoscere il relativo senza l' assoluto, e sapere che una cosa *sia*, senz' avere qualche idea positiva di tal *cosa*, ed evitare il grave pericolo di confonderla con un' altra cosa o col nulla, aspetteremo per intenderlo che qualche nuovo lume ci venga dalle rive del Verbano o della Senna.

La conseguenza diretta e immediata di questa dottrina è a rigor di logica l' ateismo; o se questo si vuol evitare, la teorica di un Dio indeterminato, a cui quadrano tutti gli errori della ragione, e tutti i sogni della immaginazione umana. La pietà del Rosmini lo ha impedito di dedurre questi corollari; ma il sig. Peisse, che si trova forse meno impacciato per questo rispetto, (benchè del resto egli sia un uomo probo ed onorato,) gli ha esposti con una franchezza, che merita, se non altro la nostra riconoscenza. Il lettore mi scuserà, se lo annoierò ancora con qualche citazione; ma egli importa che gli Italiani conoscano quali sono i frutti promessi da una filosofia, che si predica da alcuni come il palladio delle credenze religiose. « Le genre hu-

[1] *Op. cit.*, p. LXXXIX, XC, XCI.

« main connait son existence, et celle de Dieu, et celle de ce « monde matériel; mais en quoi consiste cette connaissance? « Les religions, qui sont la philosophie des nations, peu« vent assez nous dire quelle est sur l'existence divine, et « sur l'existence humaine la science du genre humain. Le « fétichisme, le polythéisme, l'antropomorphisme, le mani« chéisme, le monothéisme, etc., ne sont-ils pas tout au« tant de déterminations plus ou moins opposées, mais tou« jours diverses, de l'idée de Dieu? Et ces variations même « de la conscience humaine sur la plus haute question on« tologique, ne prouvent-elles pas qu'inaccessible en lui« même, l'être divin, ce *Deus absconditus* de l'Écriture, ne « se montre point face à face à la faible intelligence de « l'homme, et n'y apparait que sous des déterminations par« tielles, qui seules peuvent le représenter à l'imagination « des peuples et le rendre compréhensible à la raison des « philosophes? La science de Dieu est progressive; elle « s'étend avec les siècles; mais elle ne cesse jamais d'être « humaine [1]. » Dunque il culto dei fetissi, il dualismo, il politeismo, l' emanatismo, e tutti i generi d' idolatria sono egualmente legittimi, ciascuno a suo luogo e tempo, e non differiscono che di gradi, perchè la scienza di Dio è essenzialmente umana, e l' antropomorfismo è inseparabile dalla religione. Chi potrebbe credere, senza vederlo e toccarlo con mano, che una tal dottrina venga insegnata nella patria di san Bernardo, di Gersone, del Pascal, del Bossuet, del Fenelon e del Malebranche? Ma la conseguenza è necessaria; giacchè, se la ragione non ci porge un' idea di Dio positiva e determinata, ciascuno può formarsela a suo talento.

[1] *Op. cit.*, p. XCVII.

« Le Dieu du genre humain n'est pas cette collection d'ab-« stractions qui s'entre-détruisent, il n'est pas une entité « logique, une formule, un substantif escorté d'adjectifs « contradictoires; c'est un Être réel, et, comme tel, déter-« miné. Ses attributs sont des attributs moraux et non mé-« taphysiques; ils sont empruntés non à son existence « transcendante, mais à son existence manifestée dans son « rapport avec le monde, son *ouvrage*, et avec l'homme, « fait *à sa ressemblance* [1]. » Il genere umano non ha certo un'idea distinta degli attributi metafisici e incomunicabili di Dio; ma ne ha un'idea confusa; perchè senza tale idea non potrebbe nulla intendere e nulla conoscere. La formola ideale è implicata in ogni pensiero umano, e la menoma intellezione senza di essa è impossibile, come ho provato di sopra. Il solo divario, che corra da uomo a uomo per questo rispetto, è quello che riguarda i vari gradi di distinzione nel conoscimento riflessivo. « Toutes les notions de Dieu, même « les plus épurées, sont évidemment tirées de l'analogie de « la raison et de la volonté humaines, c'est-à-dire antropo-« morphiques. Depuis le plus grossier fétichisme jusqu'à la « sublime conception du monothéisme chrétien, on ne « trouve pas autre chose [2]. » Se il sig. Peisse chiedesse che cosa è Dio a un Bissagoto, questi gli risponderebbe per avventura: è il mio gallo; non l'avete voi sentito cantare questa mattina? Ora questa teologia vale quanto quella di Dante o del Leibniz, secondo l'autor francese; anzi la zoolatria è in tanto da preferire all'antropomorfismo, in quanto ella non è suggerita dall'amor proprio, ma gratuita e generosa. « C'est là ce que croit et adore le genre humain, c'est

[1] *Op. cit.*, p. CV, CVI. — [2] *Ibid.*, p. CVI.

« là ce qu'enseignent les religions, c'est là ce que doit « admettre la philosophie. Le christianisme de la Bible, des « Apôtres, des Pères, des Conciles, ne parle pas de Dieu « autrement; et son dogme fondamental, l'Incarnation, est « bien significatif sous ce rapport. Dieu lui-même ayant « voulu une seule fois, suivant l'Écriture, se définir di- « rectement, ne laissa tomber que cette formule d'une « ironie sublime, *sum qui sum;* formule que Fichte a pa- « rodiée en le mettant dans la bouche de l'homme, ou plu- « tôt, pour être exact, dans la sienne [1]. » Mi par che l'ironia si trovi piuttosto nel discorso del sig. Peisse; e non è socratica [2]. Poteva Iddio definirsi in un modo più positivo che dichiarandosi per l'Ente assoluto, l'Ente per eccellenza? Qual cosa è più positiva dell'Assoluto? Il quale è l'opposto del nulla, il principio e il fondamento di quanto v'ha al mondo di positivo, e se posso così esprimermi, la positività suprema. E che v'ha di più alieno dall'uomo, da ogni creatura, e quindi dall'antopromorfismo, che l'Assoluto e il suo culto? La ragione e la fede c'insegnano certo che l'uomo fu creato a imagine e somiglianza di Dio, soggiungendo però che l'analogia fra l'uno e l'altro è quella che può correre tra il finito e l'infinito. Ma l'uomo non dee rendere a Dio la pariglia, secondo l'avvertenza del Fontenelle; onde l'esemplare essendo Iddio, e l'esemplato l'uomo, l'intuito umano non discorre già da sè stesso al suo principio, vestendolo delle proprie doti, ma discende dal

[1] *Op. cit.*, p. CVI, CVII.

[2] La singolare chiosa del sig. Peisse è apertamente confutata dalle parole seguenti dell'Esodo: *Qui est* (III, 14.), donde s'inferisce che la frase anteriore non esprime un enigma, ma l'Ente assoluto.

suo principio a sè stesso, e trova nel proprio essere un vestigio e quasi un raggio di quello. Altrimenti dovrebbe dirsi che, secondo l'ordine naturale, si conosce l'originale in virtù del ritratto, e i tipi intelligibili, mediante le loro copie, il che è prepostero e contraddittorio.

Ora tornando al Rosmini, gioverà l'avvertire che la sua sentenza della negatività dell'idea di Dio è una conseguenza novella e una confermazione del suo psicologismo. Imperocchè, come mai si potrebbe avere un concetto positivo della Divinità, se non si ha in alcun modo l'intuito di essa, se l'idea da cui muove lo spirito, e che informa e attua l'intelletto, è una cosa creata? D'altra parte il psicologismo rosminiano è corroborato dall'altra opinione; onde si vede con che garbo e dirittura di logica voi neghiate di essere psicologista, dicendo di muovere da un'*idea divina,* da *un punto fisso in Dio,* da una *forma divina,* che è la stessa intelligibilità dell'Essere sovrano. Se così fosse, potrebbe il vostro maestro stabilire, come fa, che l'idea di Dio è prettamente negativa? Imperocchè quell'*idea,* quel *punto,* quella *forma,* se sono veramente divini di fatto e non solo di nome, non sono appunto un elemento positivo, che concorre a formare la nozione del Creatore? L'occhio nudo dell'astronomo non vede che un punto fulgidissimo di quel sole immenso, che chiamasi Sirio; ma questo punto è bastevole acciò egli possa dire di avere l'intuito e un concetto positivo dell'astro; laddove Dante, che fu forse il primo a parlare in Europa della costellazione della crociera, discorrendone solo per udita, e non avendo mai posto il piede nell'emisfero australe, non poteva certo averne l'intuizione. La vostra opinione sulla negatività dell'idea divina suggella adunque il vostro psicologismo, e mostra che

peso dar si debba ai meschini stratagemmi, con cui cercate d' evitarlo, e d'illudere i vostri lettori.

Ma per la stessa ragione chi non è psicologista, e considera l'idea splendiente all'intuito come numericamente identica alla intelligibilità divina, riconosce per ciò solo, che il concetto di Dio è supremamente positivo. Infatti che vi può essere di più positivo di quell'intelligibile, che inonda lo spirito di un continuo chiarore, e gli rende conoscibili tutte le cose? Di quel principio, che come reale produce tutti gli esseri, e come ideale tutte le cognizioni? Che è la radice di ogni positività nel doppio ordine dell'effettivo e dello scibile? Che è necessario non contingente, assoluto non relativo, causa non effetto, principio non termine, infinito non limitato, e dee essere e apparirci tanto più positivo, quanto dalla sua positività dipende quella di ogni cosa sussistente e pensabile? Come mai un intelligibile negativo potrebbe produrre tutte le intellezioni? Il nulla può forse crear qualche cosa? E se nel giro della realtà è assurdo il supporre che un Dio negativo possa creare il mondo, non è forse meno contraddittorio l'asserire che nel giro delle cognizioni un Dio negativo possa produrre le idee? Qual è la logica, che permette di tirare una conclusione positiva da premesse negative? O la fisica, che concede d'illuminar colle tenebre, e di credere che il principio illustrativo di tutte le cose, sia privo di luce? L'idea del mondo sarà dunque positiva e quella di Dio negativa, quando senza l'intellezione di Dio non si può intendere il mondo, come senza l'idea di causa non si può aver quella di effetto? E non vedete che applicando all'ordine del reale ciò che affermate di quello dello scibile, avremo per Dio il nulla, conforme all'opinione di alcuni filosofi tedeschi? Ho io il torto d'accu-

sar d'ateismo la vostra dottrina del Dio negativo, poichè voi non potete schivar questo assurdo, se non con un altro, cioè colla separazione del reale e dello scibile? E quando voi negate il grado e il titolo di positivo all'intelligibilità in sè stessa, e a tutte le intellezioni, che ne derivano, come la sostanza, la causa, l'infinito ecc,, concedendolo d'altra parte largamente alle cose che si veggono, si toccano, o si apprendono in altro modo corporeo, non è egli chiaro che per voi il solo positivo è il sensibile, e che io non ho calunniata la vostra dottrina, battezzandola per un pretto sensismo?

Se il Rosmini avesse fatta buona la dottrina degli ontologisti, invece di ostinarsi a ripudiarla, e ammesso l'intuito del concreto divino, si sarebbe avveduto che la nozion di Dio è sommamente positiva, benchè, come tutte le nostre cognizioni, sia imperfettissima. Il concreto divino ci si manifesta come intelligibile per virtù propria, necessario, assoluto, infinito, immenso, eterno e creatore delle esistenze. Queste sette doti, incomunicabili di loro natura e quindi proprie di Dio, sono positive e si aggruppano insieme apoditticamente nella nozione di Ente, che è come il principio, il centro e la base dell'organismo ideale. Che v'ha infatti di più positivo di quella luce intelligibile, che rischiara gli oggetti e conoscibili li rende? La quale illustrando le altre cose manifesta sovrattutto sè stessa, e il sole spirituale da cui piove, come quello che, all'opposito dell'astro materiale, dai propri raggi realmente e numericamente non si distingue. Positivi in sommo grado ci si rappresentano il necessario, l'assoluto, l'infinito, i quali lungi dall'essere, (secondo l'opinione de sensisti moderni,) la semplice negazione del contingente, del relativo e

del finito, gli precedono logicamente. I secondi negano bensì in parte i primi, i quali contengono un'affermazione senza limiti, e sono soltanto negativi, in quanto rimuovono dal loro concetto ogni sorta di negazione. Che l'idea del finito, verbigrazia, sia negativa, e quella dell'infinito positiva, è un punto filosofico, che non ha più bisogno di prova, dopo le luminose discussioni del Malebranche e di altri autori; onde questo è un nuovo argomento per mostrare quanto sia progressiva la filosofia del Rosmini, che rinnova un gravissimo errore dei nominalisti e dei sensisti, vittoriosamente confutato da più di un secolo. Dicasi lo stesso del necessario e dell'assoluto. Le nozioni d'immensità e di eternità sono certo accidentalmente negative, in quanto escludono i limiti e la divisione dello spazio e del tempo; ma sono essenzialmente positive, sia in quanto si collegano coll'idea dell'infinito, sia in quanto abbracciano quella del continuo ridotto alla unità perfettissima di una ubiquità inestesa, e di una estemporanea immanenza. Onde tanto è lungi che l'immenso e l'eterno siano una mera negazione dello spazio e del tempo, che questi anzi non si possono concepire, senza la nozione del continuo derivata dall'immenso e dall'eterno [1]. L'idea di forza prima e creatrice è anche positivissima, giacchè senza di essa nè le forze relative e secondarie, nè le cause finite, nè l'assioma stesso di causalità, non si potrebbero conoscere. L'uomo ha certamente una contezza positiva di sè, come

[1] La formola matematica è la seguente: *il continuo crea il discreto*; cioè: *l'immenso e l'eterno creano lo spazio ed il tempo*; la quale non è altro che una traduzione della formola ideale applicatamente alla matematica. Senza questa formola filosofica non si può render ragione del calcolo infinitesimale e integrale.

forza operante; ma non potrebbe in alcun modo concepir questa forza e la sua contingente e limitata realtà ed efficacia, se non la contemplasse simultaneamente coll'atto creativo, come un effetto di esso. Finalmente la nozione di Ente è talmente positiva ed illimitata, che fuori di essa il positivo non si può comprendere nè anco nelle esistenze, come quelle che non possono sussistere se non in virtù del loro principio. Il Rosmini stesso, in quanto ammette un ente ideale e iniziale, che *si assolve e si compie* in Dio, è forzato a riconoscere che l'idea divina è almeno *inizialmente* positiva. Che se egli distrugge il suo proprio pronunziato, negando a questa entità iniziale ogni realtà, ogni sussistenza e concretezza, e arrogendovi tutte le altre contraddizioni che abbiamo vedute, non accade già lo stesso a chi stimando l'idealità inseparabile dalla realtà assoluta, riconosce nell' Ente che riluce allo spirito una realtà assoluta e suprema.

4° L'ente ideale del Rosmini rappresentando un mero possibile destituito di realtà, non può condurre che alla conoscenza di un Dio possibile. Ora « Rosmini dice in più luoghi, « che Iddio, (a differenza delle cose contingenti,) non si può « conoscere positivamente per una mera idea, ma solo per « una *percezione*, e però soprannaturalmente : la ragione si « è perchè la sua possibilità (idea) non può essere separata « dalla sua *sussistenza;* perchè è l'*ente necessario* : un Dio « possibile non è Dio [1]. » Se avete buona memoria, sapreste certo chi ha scritte e stampate queste parole; le quali mi tolgono la fatica di un lungo ragionamento. Imperocchè con esse voi confessate, che la possibilità di Dio importando la

[1] *Lett. di un Rosm.*, lett. II, p. 51, not. 1.

sua realtà, un Dio solamente possibile è veramente un Dio impossibile, e quindi non l'Ente, ma il nulla. E siccome la sola idea positiva, che voi ci diate di Dio, è quella del mero possibile, cioè di una *forma divina,* che secondo voi non è Dio, e fuori di essa, non ammettete altro concetto dell'Assoluto che negativo, come apparisce dalle avvertenze precedenti; sèguita, che la vostra notizia della Divinità sia fondata sopra i due concetti di un Dio impossibile e di un Dio negativo, cioè su due nulla, che sommati insieme possono al più fare un gran nulla, come quello dei filosofi tedeschi. Nè vi giova il ricorrere al senso e al ragionamento; perchè tutte queste fonti non potendo darvi altro che nulla, non *compieranno,* nè *assolveranno* mai l'ente possibile, convertendolo in reale. E di vero il sensibile, essendo per sè stesso inconoscibile e subbiettivo, non intellettuale, nè obbiettivo, è rispetto alla nostra cognizione un pretto nulla; e nulla sono i ragionamenti, che si fondano su principii derivati dall' idea dell' ente possibile, che è quell'altro nulla. Tanto che da qualunque parte vi volgiate, voi non potete evitare l'ateismo propriamente detto che abbracciando un perfetto nullismo, e negando ogni realtà.

Il Rosmini, non che avvedersi della semenza ateistica contenuta nel suo ente possibile, crede anzi *possibile* di *lavorare* sopra di esso *una rigorosa e fermissima dimostrazione a priori* [1]. Gioverà pertanto l' esaminare in succinto questo suo processo, e vedere fin dove possa paralogizzare un autore incaponito di una preconcetta opinione. Egli premette che la sua dimostrazione si fonda sovra *il solo dato dell' idea*

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 326.

dell' essere, senza far ricorso ad alcun altro principio o postulato [1]. Ciò presupposto, egli discorre così : « L' essere in « universale, pensato essenzialmente dalla mente, è di tal na« tura... che da una parte non mostra alcuna sussistenza fuori « della mente; e quindi si può denominare un *essere mentale* « o logico; ma dall' altra egli ripugna che sia una semplice « modificazione del nostro spirito, e anzi spiega egli tale « attività verso a cui il nostro spirito è interamente passivo « e suddito [2]. » L' autore non ci fa indugiar molto tempo per darci lo spettacolo delle sue contraddizioni. Poteva egli esordire più disgraziatamente la *rigorosa e fermissima dimostrazione*, che ci ha promesso? Come? Voi dite che l' ente ideale *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente*, e tuttavia lo fate *attivo*, e attivo in modo supremo verso di essa mente? Si può essere attivo, senza sussistere? Può la mente nostra essere *interamente passiva e suddita* verso una cosa, che non è reale e non sussiste fuori di essa? L' *azione* non è ella appunto la *sussistenza*, come il Rosmini ripete in mille luoghi della sua opera? Se adunque l' ente ideale *spiega un' attività verso il nostro spirito*, secondo che si afferma elegantemente in questo luogo, come può egli non avere o non mostrare alcuna sussistenza fuori di esso spirito? Il mostrarsi sussistente e il mostrarsi attivo non è forse una cosa medesima? E l' essere attivo verso lo spirito, senza sussistere fuori di esso, non è appunto essere attivo e non attivo nello stesso tempo? Egli sarebbe difficile lo stringere in così poche parole più cose contraddittorie, e il mettere più in chiaro l' assurdità della separazione rosminiana del reale

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 325, 326.
[2] *Ibid.*, p. 326, 327.

dall'ideale. Ma l'illustre scrittore ha trovato il modo di vincere sè stesso nelle cose che seguono. « Noi siamo conscii a « noi medesimi di nulla potere contro l'essere, di non po- « terlo immutare menomamente: di più egli è assolutamente « immutabile, egli è l'atto di tutte le cose, il fonte di tutte « le cognizioni [1]. » Dunque l'ente ideale non solo è attivo, ma è l'atto stesso in persona, l'atto universale, l'atto di tutte le cose, l'atto assoluto; e tuttavia egli non sussiste; benchè atto e sussistenza siano perfettamente identici. Aveva io il torto di dire che anche il Rosminianismo, il panteismo e il nullismo sono identici? Imperocchè un ente, che è *l'atto di tutte le cose*, e quindi di Dio e del mondo, che cosa può essere, se non la sostanza unica dei panteisti? E se quest'ente non *sussiste fuori della mente*, non è egli forza o indiare essa mente col Fichte, o negare ogni realtà cogli scettici e coi nullisti? « Insomma egli non ha nulla che sia « contingente, come noi siamo: è un lume che noi perce- « piamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince e ci « nobilita, col sottometterci intieramente a sè [2]. » Noi siamo adunque nobilitati, vinti, soggiogati da un ente immutabile e necessario, che non sussiste, e che non gode pure della gretta esistenza di un granello di arena effettivo e reale. Ai demagoghi dei nostri giorni non potranno dispiacere un patriziato e un principato di tal sorta. « Oltracciò noi pos- « siamo pensare che noi non fossimo; ma sarebbe impossi- « bile pensare che l'essere in universale, cioè la possibilità, « la verità non fosse. Avanti di me il vero fu vero, il falso « fu falso, nè ci potè mai essere un tempo che fosse altro « che così. È questo nulla? No certamente: che il nulla non

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 327. — [2] *Ibid.*

« mi necessita a pronunziar nulla : ma la natura della verità « che risplende in me mi obbliga a dir : *Ciò è;* e ov' io « non lo volessi dire, saprei tuttavia che la cosa sarebbe « egualmente anche a mio dispetto [1]. » Ma a dispetto di tutto ciò questo benedetto ente ideale, con tutta la sua immutabilità, necessità, eternità e verità, non può avere la consolazione di sussistere, benchè questo privilegio si conceda sino ai finocchi. « La verità dunque, l' essere, la possi- « bilità mi si presenta come una natura eterna, necessaria, « tale contro a cui non può alcuna potenza, poichè non « può concepirsi potenza che valga a disfare la verità [2]. » Si noti che, secondo il Rosmini, tuttociò non risulta da un raziocinio estrinseco all' intuito dell' ente, ma è contenuto nell' intuito dell' ente medesimo, il quale *si presenta* allo spirito, *come una natura eterna, necessaria,* onnipotente. Nè potrebbe essere altrimenti; giacchè l' autore ci ha promesso di formare la sua dimostrazione *col solo dato dell' essere.* L' essere adunque *ci si presenta come una natura* dotata di tutte le perfezioni divine, e sovranamente attiva e efficace; e tuttavia *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente,* e perciò ha men valore di una bolla di sapone. Questa è la gran meraviglia, che non potea essere scoperta se non dall' ingegno del Rosmini. « E tuttavia io non veggo come questa verità « sussista in sè; io non ne sento che una forza inelutta- « bile, una energia che si manifesta dentro di me, e la mia « mente e tutte le menti soggioga e soavemente domina, « come un fatto, senza possibilità di opposizione [3]. » La meraviglia cresce, perchè l' ente, che non sussiste, oltre all' essere una *natura eterna e necessaria* è anche *una forza ine-*

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 327. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

luttabile, cioè una sostanza causante e posta in un atto infinito, e *un fatto senza possibilità di opposizione*. Io noto specialmente questo cenno prezioso, che l'ente ideale è anche *un fatto*, e tuttavia non è reale. Ciò mi fa ricordare la rammanzina che mi avete data, quando mi accadde di dare il nome di *fatto* alla creazione, e mi accorgo ora di aver male interpretata la mente vostra. Imperocchè se il Rosmini, così accurato nel suo linguaggio, come ognun sa, dà il nome di *fatto* all'azione dell'Ente, benchè non sussista a parere di lui, convien dire che io abbia errato nel chiamar *fatto* la creazione, perchè ne ho inferita la sua realtà. La sola cosa, che mi fa scrupolo nel citato periodo, sono quelle parole: *tuttavia io non veggo come questa verità sussista in sè;* imperocchè, se per vedere che una cosa sussiste, bisognasse vedere eziandio *come sussiste*, non potremmo più conoscere alcuna sussistenza; il *come*, cioè l'essenza reale delle cose, essendo impenetrabile. Per discorrere coerentemente l'autore avrebbe dovuto scrivere: *e tuttavia io non veggo che questa verità*, cioè questa natura, questa forza, quest'atto questo fatto eterno, necessario, assoluto, infinito ecc. *sussista in sè;* conforme a ciò che disse di sopra, affermando che l'ente ideale *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente.* Nè si può supporre che variando la sua frase egli abbia voluto scambiar le carte in mano al lettore, quasi arrossendo di dire che una cosa *non sussiste* nel punto stesso che mostra la sua sussistenza assoluta; imperocchè abbiam veduto più volte che tali contraddizioni nelle idee e nelle parole non fanno paura al maestro nè ai discepoli.

Dopo questa bella analisi preparatoria l'autore entra nel corpo della sua prova. « L'essere dunque nella mia mente,

« o la verità, o il lume intellettuale, è un fatto : « (benedetti i fatti!) » questo fatto mi dice 1° che v' ha un effetto in me di « tal natura, che non può essere prodotto nè da me stesso, « nè da nessuna causa finita; 2° che questo effetto vien pro- « dotto da un oggetto a me presente, il quale non mi si « manifesta che nella mente mia, ma è tuttavia di tal natura, « che egli è intrinsecamente necessario e immutabile, indi- « pendente dalla mente mia e da ogni mente finita [1]. » Ci avviciniamo al buono. Nota bene, o lettore, che qui siamo sempre nel cerchio delle cose, che non sussistono. Imperocchè, quantunque si parli di *oggetto* e di *effetto* e di *produzione*, queste cose non sono meglio reali che la *necessità*, l'*immutabilità*, l'*eternità*, la *forza*, l'*atto*, il *fatto*, e le altre entità vedute di sopra. Lègati al dito questo e guàrdati dal dimenticarlo; chè altrimenti non potrai misurare l'altezza del raziocinio rosminiano. « Questi due elementi mi conducono per due vie « a conoscere l'esistenza di Dio. Poichè se io applico al « primo il *principio di causa*, io debbo conchiudere : *Esiste « una causa che esercita un' azione infinita, e che perciò dee « essere infinita*. Considerando poi il secondo elemento, io « vedo che quella causa che manifesta un' infinita energia è « l'oggetto stesso della mia mente, e che non mostra in sè « altra esistenza che in una mente; quindi conchiudo : *La « natura di quella causa infinita è di sussistere in una mente, « cioè di essere essenzialmente intelligibile*. A cui applicando il « *principio di sostanza*, ritrovo ch' ella non può essere un « semplice accidente, o in generale parlando, una semplice « appartenenza di una sostanza, come apparrebbe essere se « fosse in sè un oggetto puramente mentale; di che con-

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 327, 328.

« chiudo : *Esiste una* sostanza, *mente infinita, la quale ha la* « *proprietà di essere per se intelligibile, e quindi d'esistere al-* « *tresì nelle menti, e come tale è* causa *di una infinita energia* « *manifesta nelle menti nostre e di ogni nostra cognizione* [1]. » Tutto bene. Ma chieggo io : questa esistenza di Dio così bene dimostrata, mediante l'ente possibile, è ella una realtà? Ciance! Come mai la realtà potrebbe uscire da un discorso fondato su ciò che non è reale? La conclusione può forse contenere più delle premesse? No sicuramente. Dunque l'esistenza divina conchiusa dall'autore non può essere che un'esistenza possibile. — Ma nella conclusione si parla di sostanza, di causa, di sussistenza ecc.—Bene; ma se ne parla anco nelle premesse. Se dunque tali cose non importano la realtà nei principii, non possono inferirla anco nella conseguenza. Intendete dunque nei due luoghi una *sostanza, causa, sussistenza,* e se volete anco una *realtà* possibili. — Ma una realtà non reale è una contraddizione. — Non secondo il Rosmini, il cui supremo principio consiste nel separare il reale dall'ideale. In virtù di questa separazione egli ammette e dee ammettere una idea della sussistenza, che non sussiste, una idea della realtà, che non è reale. Quella natura eterna, necessaria, assoluta, efficace, onnipotente, e tuttavia non sussistente, che abbiam veduto di sopra, non è appunto una meraviglia di questo genere? Non è un Dio che non sussiste? Or se questo Dio può essere senza sussistere nel capo del sillogismo, perchè non potrà trovarsi anche alla coda nelle medesime condizioni? Quando il vostro maestro, dopo avere snocciolate tutte le perfezioni possibili del suo Dio possibile, ci aggiunge la realtà, e conchiude dicendo : egli sussiste; non

[1] V. *Saggio,* t. III, p. 328.

è egli evidente che, secondo le regole immutabili della logica, questa realtà e sussistenza non possono essere che possibili, come la *natura*, la *forza*, l'*atto*, il *fatto*, e tutte le altre cose mentovate dianzi? Che se in un luogo si pigliassero queste varie entità come ideali e possibili, e nell'altro come reali e sussistenti, il sillogismo sarebbe vizioso, constando di due mezzi termini, e chi lo ha fatto (*proh nefas!*) meriterebbe un cavallo, da amministrarglisi, come toccò al precettore dei Falisci, per mano de' suoi discepoli. La qual fortuna non piaccia alle muse che avvenga a nessuno della scuola rosminiana. Voi vedete adunque che a me non ispetta il mostrare come la realtà possa essere non reale; ma solo che presupposto questo caso, (veramente un po' singolare,) nelle premesse del sillogismo, si dee ammetter pure nella conseguenza. — Ma la conclusione è fondata sui principii di sostanza e di causa, i quali sono assoluti. — Nol sono, nè il possono essere, secondo il Rosmini, più del suo ente possibile. Imperocchè tali principii sono fondati sopra di questo ente, e non hanno più valore di lui. Oltrecchè nel caso contrario, cioè, se i suddetti principii aggiungessero col reale effettivo e assoluto un nuovo elemento all'ente ideale, il Rosmini mancherebbe alla sua promessa di fondar la dimostrazione sul *solo dato dell'idea dell'essere*. Dunque i principii del suo ragionamento, (come l'ente ideale, e tutte le divine proprietà, che gli vengono attribuite,) sono faccende meramente possibili e subbiettive, che non escono *fuori della sua mente*, la quale è il cerchio magico, da cui egli non può scostarsi, e il teatro, su cui succede tutto il dramma del suo sistema. E però il suo Dio non è che possibile, logico, mentale, che è quanto dire rosminiano, atteso che la mente, in cui si recita il dramma è quella del Rosmini. Dal che se altri inferisse che *la rigorosa e fermissima*

dimostrazione dell'esistenza di Dio, lavorata dal vostro autore, è una commedia o una farsa, la conclusione ci parrebbe assai giusta e difficile a contraddire.

La teorica della formola ideale costituisce l'esistenza di Dio creatore, come un assioma, senza nulla detrarle, come teorema. Ella è alienissima dalla temerità di certi filosofi, che con poco consiglio credettero di giovare alla religione, piantandola sullo scetticismo, o almeno pretendendo che il raziocinio non può dimostrare la verità, che le serve di fondamento, e ricorrendo per istabilirla o alla rivelazione sola, o a un certo intuito o sentimento naturale, che non si curarono di circoscrivere e di definire, a una certa inspirazione o spontaneità, come alcuni la chiamano, favorevole a ogni delirio dell'immaginazione, e ad ogni ardimento del fanatismo. La nostra dottrina mantiene tutte le prove dell'esistenza di Dio adoperate dai filosofi e dai teologi, le conferma, le illustra, le avvalora, rimovendone quelle antinomie, con che il Kant tentò di debilitarle, e mostrandone la legittimità col risalire ai loro principii, e chiarire ch'elle sono ricognizioni di un intuito primitivo. Ella insegna che la dimostrazione essendo una semplice trasformazione o per meglio dire illustrazione di un dato intuitivo, l'esistenza di Dio può essere, senza circolo, un assioma e un teorema, un principio e una conclusione, una verità intuitiva e una verità dimostrativa. A tal effetto ella porge una nuova spiegazione del raziocinio, e della tela logicale dello spirito umano; mostrando che il discorso, di cui la forma più perfetta è il sillogismo, è un semplice processo instrumentale, per cui la cognizione confusa dell'intuito si fa distinta in ordine alla riflessione. Dal che séguita che la verità dimostrativa dell'esistenza di Dio si

fonda legittimamente in sè stessa, in quanto è appresa primitivamente dall' intuito. Nè perciò tal dimostrazione è viziosa; sia perchè ella non differisce da tutte le altre, essendo tal condizione essenziale a ogni sorta di ragionamento, e perchè il circolo raziocinativo è solo vizioso, quando la conclusione è identica alle premesse non pure per la sua sostanza, ma eziandio pel modo, in cui è conosciuta. Così se si vuol provare una verità riflessiva colla stessa verità già riflessivamente conosciuta, v' ha paralogismo; non così se la verità riflessiva si prova colla verità intuitiva. Imperocchè il raziocinio essendo una semplice trasformazione del confuso nel distinto, esso è coerente alla sua natura, e adempie il suo officio, quando v' ha diversità nel modo di conoscere fra le premesse e le conseguenze, benchè vi sia medesimezza nella cosa conosciuta. Questo procedere sarebbe solamente vizioso, se il raziocinio si avesse per un processo discopritivo di verità affatto ignote, (come si crede appunto volgarmente,) e non per un processo illustrativo di verità già imperfettamente conosciute. Ma tanto è lungi che la prima definizione del raziocinio sia buona, ch' ella si chiarisce per assurda; giacchè se il contenuto della conclusione non si racchiudesse in alcun modo nelle premesse, il sillogismo non potrebbe avere alcun valore. Perciò sebbene le prove dell' esistenza di Dio si fondino a parer mio sull' intuito di Dio stesso, elle sono legittime come quelle che vengono autorizzate da quella prima evidenza; e non tanto che siano utili, si debbono avere per necessarie, perchè perfezionano tale evidenza, recando a stato di notizia distinta e riflessa l'apprensione intuitiva. D' altra parte tali dimostrazioni, fondandosi non solo in certi principii astratti di dubbio valore, ma sul concreto obbiettivo e assoluto dell' intuito, ne ricavano una forza, che prima non

avevano; e ci appariscono non più come discorsi umani, ma come oracoli di Dio stesso, che ripete e testimonia di nuovo all'orecchio della riflessione ascoltatrice, e collo strumento della parola logica la propria realtà, già rappresentata agli occhi dell' intuito primitivo.

Fermiamoci un istante a considerare questo nuovo modo di spiegare il raziocinio, replicatamente già accennato. Chiunque mette mano a raziocinare dee già avere una certa cognizione della verità, di cui imprende la prova, non potendo proporsi uno scopo, che non conosce, nè camminare a caso quando ordisce un ragionamento. Questa precognizione del vero da dimostrarsi ha luogo, in quanto la conclusione si contiene nelle premesse in modo ancora confuso; onde il ragionamento, che si adopera, è indirizzato a rendere distinta e perfetta tal notizia. Dal che conséguita, come dianzi avvertimmo, che il punto di partenza e quello di arrivo in ogni processo metodico sono sostanzialmente identici, e non differiscono fra loro, che pel modo e pei gradi della cognizione. Il che ha luogo non solo nel processo raziocinativo, ma in ogni sorta di progresso scientifico, anche rispetto alle scienze osservative e sperimentali; nelle quali, salvo i casi delle scoperte fortuite, ogni trovato scientifico è più o meno confusamente presentito o preconosciuto, e questa anticipata notizia serve di guida e di fanale allo scienziato per compiere il suo discoprimento, e mutar l'ipotesi in verità certa e positiva. Quasi tutte le scoperte e le invenzioni muovono da un'ipotesi; di cui le ricerche, le analisi, le osservazioni, le esperienze, i discorsi seguenti sono la verificazione. L'ipotesi è talvolta suggerita da un cattivo raziocinio o dalla sola immaginazione; e in tal caso ella fallisce al suo scopo, e non si può

verificare. Ma ciò non succede ogni qualvolta ella viene somministrata dall'intuito; il quale porgendo alla riflessione il germe confuso di una verità, intorno alla quale essa riflessione si travaglia per isvolgerla e ridurla a maturità scientifica, non può essere stromento d'errore; onde *ogni felice ipotesi è una tesi anticipata, confusa e intuitiva.* L'intuito infatti, abbracciando colla formola ideale tutto il reale e tutto lo scibile umano, possiede il germe di ogni vero non pur necessario, ma contingente, che è quanto dire di tutte le idee contenute nell'Ente, e di tutti i fatti appartenenti al giro delle esistenze successivamente conoscibili, e fondati sul *fatto idea* primitivo della creazione. Perciò ogni scoperta non solo filosofica e matematica, ma fisica, preesiste implicata nei dati intuitivi, come un germoglio, che colto dalla riflessione diventa un'ipotesi, e sviluppato, compiuto, condotto a maturità per opera della medesima, riesce una verità scientifica. Insomma non v'ha alcuna verità accessibile naturalmente allo spirito umano, che non si contenga potenzialmente nella materia dell'intuito, e non possa venirne districata coll'aiuto della riflessione. In ciò consiste la divinazione filosofica e scientifica, quella spezie d'inspirazione naturale, e d'istinto, che presagisce e subodora la verità prima di conoscerla distintamente e che è negli ordini del vero ciò che l'estro oratorio e poetico, e la vena inventiva degli artisti sono negli ordini del bello. Privilegio de' sommi ingegni nei campi della scienza; che fu notato da molti, ma spiegato, che io mi sappia, da nessuno. Egli è in questo senso, che la monade contiene in sè stessa virtualmente il principio di tutti i veri apparituri nel successo del tempo, secondo la profonda dottrina del Leibniz; se non che il sommo filosofo errò attribuendo a ogni monade creata la prerogativa della mo-

nade increata. Certo in ogni spirito preesiste potenzialmente ciascun atto libero e riflessivo, per cui egli scoprirà nuovi veri nei tesori dell' intuito, quasi cavatore industre, che trova i filoni e le vene preziose nelle viscere di una montagna. Ma l'atto conoscitivo del vero non è il vero stesso, non ne è il germe obbiettivo, che si contiene nella materia eterna dell'intuito, e non nello spirito dell'uomo. Il Leibniz, ponendo nella monade creata il germe obbiettivo del vero, errò gravemente, e spianò la strada alla filosofia critica, donde uscì poi il panteismo. Federigo Schelling colla sua filosofia della natura, recò a compimento l'error leibniziano, e nocque non poco alle scienze fisiche, introducendo quel vezzo di voler conoscere e stabilire *a priori* le leggi contingenti delle cose create, che ora soltanto comincia a dismettersi in Germania. Il voler fabbricare la scienza della natura *a priori*, cioè senza ricorrere alle osservazioni e agli esperimenti, è una insigne follia, non però evitabile, secondo i principii del panteismo; che immedesimando lo spirito umano coll'Assoluto, e collocando in esso lui il vero obbiettivo, è forzato a conferirgli i privilegi di Dio; il quale essendo l'autore delle leggi cosmiche, non è probabile che abbia d'uopo di osservazioni, di sperimenti e di macchine per conoscerle. Tuttavia se il voler far il fisico e il naturalista senza i sussidi esteriori, è assurdo; non lascia però di esser vero, che lo scienziato non potrebbe valersi di tali sussidi, senza uno scopo scientifico, anticipato e ipotetico, e che questo scopo non si può cavare dai dati esterni, ma è somministrato dall'intuito. Tal è la parte di verità, che si contiene nella filosofia della natura già regnante in Germania, e nell'articolo summentovato della monadologia leibniziana. Le sole parti *a priori* delle scienze sperimentali sono lo scopo e l'ipotesi : la verificazione di questa e il conseguimento di

quello non possono risultare che dall'osservazione e dalla esperienza congiunte col raziocinio. Ora lo scopo solo e l'ipotesi non fanno la scienza, o piuttosto sono la scienza incoata, bambina, virtuale, non la scienza adulta e messa in atto. L'intuito dà la prima, e la riflessione munita degli strumenti esteriori può sola somministrare la seconda.

Ora tornando alle scienze speculatrici e al raziocinio dimostrativo, dico che la formola ideale manifestandosi all'intuito dell'uomo, come un concreto abbracciante ogni realtà, e assoluto nel suo membro principale, porge una base inconcussa a tutto lo scibile. Dio e il mondo col nesso reciproco della creazione sono rappresentati da quella allo spirito nella loro concretezza; onde i due giudizi obbiettivi, che gli esprimono, sono due principii concreti, l'uno avente un valore assoluto metafisico, assiomatico, l'altro un'autorità relativa, fisica, immediata bensì, ma contingente, come quella dei semplici fatti. Il concreto ideale contiene ed esprime tali due principii in quanto è intelligibile; e l'intelligibile, in quanto si può distinguere, (non separare,) mentalmente dal reale, diventa un astratto. L'astratto non può essere concepito, nè sussistere, senza il concreto; ma nell' atto stesso che lo spirito lo pensa nel concreto, ne lo distingue mentalmente, e come distinto, gli dà il nome di astratto. Così i due concreti della formola, in quanto sono intelligibili, sono anche astratti divini; i quali ripensati dall'uomo, mediante la riflessione, diventano astratti umani, e danno luogo ai due assiomi della contraddizione e della ragion sufficiente, che rispondono al concreto assoluto e al concreto contingente contenuti nella formola. Questi due assiomi si distinguono dalla formola intuita, come l'astratto dal concreto; e hanno

un valore obbiettivo e assoluto, perchè si fondano nel concreto assoluto, e nell'atto stesso che se ne distinguono mentalmente, son concepiti come inseparabili da esso. Il principio di contraddizione ha la sua radice nel concreto dell'Ente; la quale è pure comune al secondo assioma, in quanto è principio di ragione assoluta. Ma in quanto è principio di cagione, l'assioma della ragion sufficiente si fonda nel concreto dell'esistente, non già considerato in sè stesso, ma in quanto è prodotto dall'Ente, mediante la creazione, e si organizza con tutta la formola. Il valore adunque di questi principii dipende dall'intuito dell'Ente creatore, di cui sono, per così dire, la notizia astratteggiata; tantochè l'ateista, il quale riconosce la verità di tali due principii, contraddice ai proprii dettati, e crede in Dio senza saperlo. Ma nello stesso modo che i principii sono staccati mentalmente dal concreto per opera dell'astrazione, essi vengono concretizzati di nuovo, e ritirati vero il loro stato primitivo per mezzo di un'altra operazione; la quale è il raziocinio deduttivo, la cui forma più adequata è il sillogismo, che per questo verso si può definire *il ritiramento del vero astratto verso il suo concreto primitivo.* La deduzione è una sintesi, mediante la quale le astrazioni dello spirito nostro ci riappariscono come astrazioni divine, cioè come idee risedenti nell'Idea e appartenenti intrinsecamente alla sua natura. Essa rifà adunque il lavoro disfatto mentalmente dall'astrazione umana; e giova in quanto ella rende distinta e riflessiva la notizia del concreto, che confusamente all'intuito apparisce. Così, ponghiamo, il concreto dell'Idea creatrice, splendiente all'intuito, porge alla riflesssione i due principii della contraddizione e della ragion sufficiente, che in quanto sono astratteggiati dallo spirito, spiccano circonfusi di quella distinta chiarezza, che è propria delle cogni-

zioni riflessive. Il primo dei due concreti, sui quali s'innestano, cioè l'Assoluto, essendo di sua natura sovrasensibile, non apparisce ancora alla riflessione che in modo molto confuso, e come si trova espresso dalla formola ideale nella nozione complessiva di Ente assoluto. Ma il secondo, cioè l'esistente, essendo accompagnato dal sensibile, che nello stato attuale e degenere dell'uomo fa una grande impressione sopra di lui, lo occupa davvantaggio, e diventa in breve così distinto, come si trova essere, specialmente nei fanciulli e nei rozzi, la nozione delle cose materiali e sensate, che gli attorniano. La riflessione adunque, armandosi di questo concreto, e applicandovi il principio della ragion sufficiente, risale sillogizzando al concreto assoluto; e non solo lo raffigura come l'Ente in modo complessivo, ma acquista una notizia spiccata e precisa delle sue varie perfezioni, come l'eternità, l'immensità, l'infinità, e via discorrendo. Ecco in che consiste il processo logicale e discorsivo della mente; la quale ricompone per tal modo il concreto primitivo della formola, aggiungendovi però una perfezione di conoscimento, che prima non aveva luogo, e che non è ottenibile, se non per mezzo del raziocinio. Dal che si vede, come, secondo la nostra teorica, l'esistenza di Dio possa essere nello stesso tempo un assioma e un teorema, e cavi anzi la sua evidenza e certezza radicale, come teorema, dalle stesse doti, che l'accompagnano, come assioma.

X. *Il sistema del Rosmini conduce finalmente al razionalismo teologico, ed è acattolico ne' suoi principii, e nel suo progresso.* Anche le prove di questa asserzione, come quelle delle precedenti, risultano da molte parti del sistema rosminiano. Una delle affinità di questo col moderno razionalismo

consiste nella propensione che mostrate a far del mistero della Trinità un teorema naturale, sia ammettendo in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, (assunto contrario alla sana teologia cattolica,) sia immedesimando il Verbo divino col vostro ente possibile, come fa più volte il vostro maestro, e aprendo così il varco a chi asserir volesse che il Verbo divino è solamente possibile, che non sussiste fuori della mente dell' uomo, (come affermano veramente molti razionalisti francesi e tedeschi, rinnovatori delle antiche eresie dei nominalisti e di Sabellio,) e altre simili empietà [1]. E notate che sforzandovi di rendere razionale il mistero della Trinità, che è il più sublime e impenetrabile di tutti, non v' ha più alcuna ragione plausibile, per cui non tentiate di fare lo stesso intorno all' Incarnazione, al peccato originale, all' eucaristia ecc. rinnovando in Italia gli

[1] Da quanto ci rivela il sig. Tarditi (Lett. I, p. 11, 12; Lett. II, p. 37; Lett. III, p. 91), si può congHietturare che l'Ontologia rosminiana debba fondarsi sulle *tre forme realmente distinte dell' Ente,* cioè sulle tre persone divine, *razionalmente conoscibili,* secondo l'illustre Autore. In tal caso questa ontologia avrebbe una similitudine singolare con quella che il sig. di Lamennais ha stampata nel passato anno; la quale, come dottamente ha mostrato il Mamiani, non è che una copia del sistema del Campanella, e uno di quei numerosi furti che la Francia in ogni tempo ha fatti all' Italia (Mamiani, *Dell' ontologia e del metodo.* Parigi, 1841, cap. 3). Questa parentela almeno probabile del Rosmini col Lamennais, aggiunta alla consanguinità ormai indubitata dell' illustre Italiano col Cousin, è degna di gran considerazione, e può porgerci qualche fiducia di veder fondata nella nostra penisola una scuola di razionalismo teologico capace di gareggiare con quella dei Tedeschi nostri vicini. Il che accresce il nostro desiderio di conoscere appieno un' opera, che veduta così da lungi e quasi per cerbotana, promette incrementi tanto maravigliosi alla filosofia cattolica in Italia.

scandali dati più volte dagli scrittori ai nostri vicini. Ma non è mia intenzione di stendermi qui davvantaggio su questo articolo già menzionato [1], e per amore di brevità mi ristringerò a pochi cenni su tre dogmi acattolici, che governano il vostro sistema o risultano da esso.

Il primo dei quali, chi volesse esprimerlo con una formola concisa e efficace, potrebbe dire che il vostro sistema è un Arianesimo filosofico. Il qual nome mi pare adattatissimo al vostro errore, purchè se ne rimuova la nota di eresia, non applicabile a un'opinione, che quantunque falsa, non fu sinora condannata dalla Chiesa , e si guardi solamente alla somiglianza intrinseca, e agli effetti delle due dottrine. Che cosa infatti volevano gli Ariani? Distruggere il dogma della divinità del Verbo e con essa quella di Cristo, spiantando per tal modo la base divina della religione, e assegnando a questa un fondamento umano. Ora voi fate la stessa opera riguardo alla ragione, esautorandola della sua divinità, facendone un lume creato, una cosa insussistente, subbiettiva, umana , e introducendo così l'ateismo nelle radici della filosofia. Avvertite bene ch'io parlo della ragione obbiettiva, cioè della verità in sè stessa, la quale, secondo le Scritture e la tradizione cattolica, è Iddio stesso, non essendovi nulla da nostra parte, se non l'intuito di essa [2]. La verità è il sole

[1] Nel principio di questa risposta accennai di esitare sul senso dato alla *forma ideale divina* dal sig. Tarditi nelle due prime sue Lettere; ma la terza, che mi giunse più tardi, leva ogni dubbio a questo proposito.

[2] Si può in un senso improprio dare il nome di verità alla cognizione della verità, cioè all'intuito che abbiamo di essa; ma in tal caso la verità è subbiettiva, e non ha alcun valore, se si disgiunge dalla verità obbiet-

eterno, il quale non è meglio nella mente contemplatrice, che il sole materiale negli occhi del corpo letizianti della sua luce. Ora voi dite espressamente che « la Verità è ap- « punto qualche cosa che non è Dio stesso, sebbene Dio sia « la Verità [1]; » le quali parole, se oltre la loro enormità non inchiudono una ridicola contraddizione, vogliono dire che Iddio è la verità rispetto a sè medesimo, ma non rispetto a noi; onde la verità obbiettiva a riguardo nostro non può essere che una cosa distinta realmente da Dio. Ora questa sentenza è acattolica, perchè distrugge la divinità obbiettiva di quel lume razionale, senza cui non può consistere lo stesso lume della fede, e dà quindi alla religione medesima una base incerta, vacillante, impotente a sostener l' edifizio. Secondo la filosofia cattolica il lume razionale essendo obbiettivamente Iddio stesso, la ragione e la filosofia, come la religione, posano sovra una base saldissima e degna del tempio magnifico, che vi è sopra innalzato : laddove secondo la vostra, l' ente ideale che è l' unico mezzo della cognizione, essendo una cosa, che non sussiste fuori della mente, che non è Dio, (l' avete detto testè nel modo più espresso,) la ragione e la religione si trovano campate in aria, o posano sopra umano e fragile puntello. Ora questo è un errore capitalissimo, donde si debbono principalmente ripetere tutti i traviamenti della filosofia europea dal nominalismo del medio evo e dal Cartesianismo fino ai sistemi dei di nostri. La filosofia moderna, considerata generalmente, è atea ne' suoi principii; e la generale oscitanza, con cui si è lasciato

tiva, come l'intuito non ha alcuna autorità, se si sequestra dall' oggetto assoluto che gli è presente.

[1] Lett. III, p. 114.

introdurre questo venefico errore in molte scuole cattoliche, è ciò che ha ridotta la loro filosofia alla nullità presente. Non mancarono è vero nel seno della Chiesa uomini gravissimi, (fra' quali mi basti citare il solo Gerdil, splendido ornamento del concistoro nel secolo passato,) che avvisarono l'importanza dell' errore, e richiamarono gli spiriti alla vera dottrina; ma non furono uditi; e troverai anche ora uomini piissimi, i quali o professano in questa parte espressamente l'eterodossia cartesiana, (come per esempio il Rosmini,) o almeno considerano la quistione, come secondaria e poco degna che altri se ne occupi. Ma quanto maggiore è l'incuria dei più intorno a un errore, che si è insignorito delle menti in un tempo o luogo particolare, tanto più è debito dei pochi l' opporvisi gagliardamente, e il gridare contro di quello, senza lasciarsi spaventare dalla consuetudine contraria e dalla moltitudine degli opponitori. Onde io non esito a pronunciare che, anche combattendo il materialismo, lo scetticismo, il panteismo e gli altri mostri della filosofia moderna, si sarà sempre fatto poco per ristorare la reina delle umane scienze e accordarla colla religione, finchè non si sarà stabilita *la divinità del primo principio dello scibile*, non già per metafora e coll' aiuto delle contraddizioni, come fanno i Rosminiani, ma con rigore veramente scientifico. E gli altri errori non saranno mai vittoriosamente sconfitti, nè si potrà impedire che rigermoglino con rigoglio novello, e producano altri secoli luttuosi, come quelli che abbiam valicati, se non si mette la falce alla radice del male. Perciò nello stesso modo che colle mie deboli forze io m' adopero per propugnare una verità, a cui ho consacrato lo scorcio della mia vita, io prego i giovani ingegni della mia patria, in cui le preoccupazioni non albergano, o non sono incurabili, e che

hanno amore per gli studi speculativi, a indirizzare per questo verso le loro meditazioni; perchè sebbene oggi i più non curino tali cose o anche ne ridano, verrà una generazione più sana, che saprà riconoscere il benefizio e cavarne profitto.

La similitudine dell' Arianesimo col Rosminianismo per questo rispetto, apparisce anche nel modo, con cui il vostro maestro e i suoi discepoli patrocinano la loro dottrina. Ben sapete che l' enormità dell' errore di Ario avendo concitato contro di esso un grido universale, i suoi fautori avvisarono la necessità di palliarlo con sutterfugi e squisitezze di parole, tanto più sottili, che gli artefici di esse appartenevano per la maggior parte alla stirpe greca, ingegnosissima fra le nazioni. Di qui nacque il semiarianesimo, a cui si dee principalmente ascrivere la celere propagazione, la tenacità e l' infierire per ben tre secoli di quella funesta setta. I semiariani, che la pensavano sostanzialmente come gli Ariani e Ario medesimo, se ne distinguevano per le astruserie delle idee, e il lambicco delle frasi; onde sebbene facessero del Verbo una creatura, ne parlavano tuttavia in tal modo, come se l' avessero avuto per vero Dio, non meno che i cattolici; di che nacquero quei tanti simboli dolosi, il grande inganno dei conciliaboli di Seleucia e di Rimini, e lo stupore del mondo, che ad un tratto si trovò ariano, secondo l' iperbolica espressione di san Girolamo. Una sola parola trovò sempre renitenti i subdoli settari ad accettarla, e servì di tessera ai cattolici per distinguere la labe eretica. Or siccome l' error del Rosmini risponde a capello negli ordini razionali a quello di Ario nei sovrarazionali, non è meraviglia, se nella scuola del primo si trovano tutti i raffina-

menti ideali, gli equivoci, i viluppi, i diverticoli di costrutti e di parole, che contrassegnavano i seguaci del secondo; tanto che bene spesso leggendo ciò che il vostro maestro dice del suo ente ideale, par quasi di leggere le cavillazioni degli Ariani, tramandateci da Atanasio e dagli altri Padri del quarto secolo. E voi medesimo non vi governate nello stesso modo, quando chiamate il vostro ente *divino* [1], *infinitamente all' uomo superiore* [2], negate che sia *una creatura contingente relativa* [3], e ne fate una *forma divina* [4]? Chi non crederebbe, leggendo tali locuzioni, che voi immedesimate il vostro ente con Dio? Il Rosmini poi si esprime in termini non meno efficaci, poichè attribuisce al suo ente ideale l' infinità, la necessità, l' immutabilità, l' eternità, l' onnipotenza, lo chiama atto infinito, lume increato, divino, Dio, Verbo divino; la qual ultima sentenza ripetuta da lui in più luoghi e innalzata al grado di una teoria, gli dà una somiglianza ancor più grande con quegli antichi eretici; giacchè il Verbo del Rosmini, che *non sussiste fuori della mente* umana, ha tanto da far col Verbo divino dei cattolici, quanto quello degli Ariani e dei semiariani [5]. E coll' aiuto di tali gherminelle, voi sperate di sottrarvi al fato inevitabile del psicologismo, e di dar ad intendere ai semplici che voi professate una vera *ideologia* nel senso genuino della parola, e collocate in una cosa assoluta la base dello scibile. Ma badate che la vostra parentela filosofica coi più terribili eretici della Chiesa ci porge il modo di smascherarvi collo stesso ripiego, con

[1] Lett. II, p. 70. — [2] Lett. I, p. 12, nota 2. — [3] Lett. III, p. 114. — [4] Lett. I, p. 11; lett. III, p. 111.

[5] Vedi tutti i passi correlativi del Rosmini citati nella mia *Introduzione* tom. II, p. 735-738, 740 seg.

cui i cattolici svelarono la pravità ariana, e la costrinsero a riconoscersi per quello che era. Imperocchè, quando altri vi chiegga, se il vostro ente ideale sia *consustanziale* con Dio, che cosa risponderete? Ardirete rispondere affermativamente? Oserete dire, che un ente, che non sussiste, è consustanziale con Dio, e che si può avere l'intuito di una cosa consustanziale con Dio, senz'aver quello di Dio stesso? Non credo; chè per quanto abbiate fatto il callo a pronunziare in tuono d'oracolo le più solenni contraddizioni, v'ha un certo segno, che il pudore vieta di trapassare anche ai più arditi in simili casi; onde imiterete gli Eusebiani, che dopo aver fatte tutte le concessioni verbali, che lor si chiedevano, s'impuntarono contro il *consustanziale*, e porsero così alla Chiesa un modo spedito di scoprire e annullare le loro arti. Negata la consustanzialità dell'ente ideale con Dio, o lo separerete da ogni sostanza e ne farete un bel nulla, ovvero lo incorporerete con qualche sostanza creata, e in entrambi i casi sarà chiarito che la vostra eresia negli ordini filosofici non è meno esiziale che quella degli Ariani in teologia. Il Cartesianismo infatti, di cui la vostra scuola è una semplice modificazione, è veramente un Arianesimo speculativo, che noi dobbiamo combattere non meno animosamente che i nostri antenati oppugnassero il suo fratello, tenendoci persuasi che dall'esito di questa controversia dipendono le sorti della filosofia e della religione [1].

[1] Non sarebbe anche difficile il provare che l'Arianesimo filosofico del Rosmini importa logicamente il Pelagianismo o almeno il semipelagianismo, perchè egli è impossibile il riporre in Dio la prima causa delle azioni, quando non si colloca in esso il primo principio dello scibile. E

Il secondo dogma eterodosso, che scaturisce dal vostro sistema è l'Ermesianismo, cioè la necessità di far precedere l'esame dubitativo alla professione della fede cattolica. Non potete ignorare le turbolenze, che questo sistema eccitò non ha guari nella Germania cattolica, e i cattivi semi, che vi lasciò; onde non vi dee stupire, se altri s'adopera gagliardamente per impedirvi il trapiantarlo in Italia. La necessità di un esame preliminare è inevitabile nel vostro sistema, poichè distinguendo l'idea dal giudizio, facendo precedere quella a questo, e stabilendo che ogni notizia di Dio è l'effetto di un raziocinio, ne conséguita che l'uomo non può pervenire a questa base della religione, se non per via di un certo discorso, che è un vero esame dubitativo. Nè vi potete già salvare ricorrendo al vostro solito sutterfugio, e dicendo che parlate dell'*ordine ideale della scienza*, e non dell'*ordine reale della vita umana*[1]; imperocchè il modo, con cui il Cristiano acquista la cognizione e la persuasione ragionevole della sua fede, appartiene al primo e non al secondo di tali ordini; se già non volete confondere contro il vostro dogma le cose colle cognizioni. E come mai la faccenda potrebbe andare altrimenti nel sistema rosminiano? Il valore logico delle sue conclusioni non dipende appunto dalle sue premesse, e dall'ordine tenuto in tutto il ragionamento? Se nella cognizione religiosa quest'ordine si mutasse radicalmente, e in vece di muovere dal possibile e dalla semplice idea, l'uomo incominciasse col reale e coll'affermazione giudicativa, il processo non sarebbe essenzialmente illogico e vi-

coloro che hanno penetrato addentro nella storia delle eresie sanno appunto che gli errori di Nestorio e di Pelagio nacquero da quello di Ario.

[1] Lett. II, p. 66.

zioso? E come mai un processo vizioso potrebbe partorire *l'ossequio ragionevole* della fede? Il voler introdurre nella filosofia un processo fondamentale contrario a quello del catechismo, è impresa contraddittoria e vanissima. Siccome la religione si fonda sulla ragione, e non sull'autorità sola, come vuole il Lamennais, i principii dell'ordine razionale non possono differenziarsi da quelli dell'ordine religioso; la filosofia e la teologia, benchè diverse nel loro progresso ulteriore, come rami distinti che sono della scienza, debbono esordire secondo lo stesso tenore, in quanto escono da un tronco comune. Il quale è l'Idea, che produce ad un corpo quelle due discipline gemelle, e come intelligibile dà luogo alla filosofia, come sovrintelligibile alla facoltà teologica. Ma il sovrintelligibile non potendo pur essere negativamente pensato, nè indirettamente e analogicamente conosciuto, se non col sussidio dell'intelligibile, questo ne' suoi principii fa pur parte della religione e ne è inseparabile. Se adunque la religione non può avere altro processo iniziale che quello della filosofia, l'Ermesianismo non può evitarsi, se l'esame dubitativo non si rimuove dalle scienze filosofiche. Ond'è che Cartesio introducendo un tal esame nella filosofia, lo introdusse eziandio nella fede; tanto che la sua sentenza non differisce essenzialmente da quella di Lutero, ed è una semplice trasformazione speculativa del protestantismo [1]. Tutte le scuole, che uscirono dalla dottrina cartesiana, serbarono espressamente o tacitamente, e posero in uso il canone dell'esame preparatorio, come quello che in effetto non si può scompagnare dal psicologismo. Il quale, movendo dall'uomo, non può salire a Dio, se non per mezzo del discorso. E che

[1] *Introd.*, t. I, p. 337-330.

cos' è il discorso, se non un vero esame? Chi comincia a raziocinare per convincersi di una verità, che dee essere la conclusione del suo raziocinio, non dubita egli di tal conclusione, finchè non ha compito il suo ragionamento? Se adunque io imputo l' Ermesianismo al vostro maestro ed a voi, io non vi fo alcun torto, attribuendovi ciò che risulta necessariamente dalle vostre premesse. Se io vi accuso d' introdurre nella religione il processo dubitativo della filosofia vostra, non fo che replicare ciò che voi dite, quando ripetete col vostro maestro che *la ragion naturale e filosofica è una propedeutica alla religione* [1]. Or se al parer vostro la filosofia da un lato dee procedere scetticamente e alla cartesiana, e dall' altro lato è una propedeutica alla religione, e dee andarle innanzi, ciascun vede quel che ne segua. Secondo i cattolici, la vera filosofia non può mai essere dubitativa, e quindi sebbene la ragion naturale debba precedere logicamente la fede e servirle di appoggio, non pertanto lo scetticismo non dee mai precorrere alla religione. L' esame dubitativo, essendo per sè stesso innaturale, illogico ed assurdo, non può mai essere permesso nè legittimato e tampoco prescritto; onde la Chiesa dice a tutti gli uomini : *credete*, e non *dubitate*. Egli è vero che quando un uomo per colpa propria ha perduta la fede, o per disgrazia di nascita e di educazione non l' ha acquistata, essendo egli costituito nell' errore o nel dubbio, da cui non può riflessivamente uscire, se non per mezzo dell' esame, la Chiesa lo consiglia di esaminare; ma in tal caso l' esame e il dubbio, che ne è inseparabile, non riguardano la verità e la certezza, di cui, secondo il presupposto, l' individuo, onde si parla, è sprovveduto, ma l' errore

[1] Lett. II, p. 61.

od il dubbio, che regnano nel suo spirito. Onde quando la Chiesa gli dice : *esaminate*, è lo stesso come se gli dicesse : *studiatevi di credere, e a tal effetto valetevi di quei principii, ai quali già credete contraddittoriamente al vostro scetticismo, e fuor de' quali vi sarebbe impossibile il fare il menomo esame.* Ma se un tal linguaggio si usasse verso il cattolico, che possiede già il vero nella sua pienezza, tornerebbe assurdo. Perciò l'esame dubitativo, a cui la Chiesa invita gli erranti, che sono fuori del suo seno, non è mai da lei conceduto a' suoi proprii figliuoli. Nè potrebbe ella concederlo, senza contraddizione; perchè siccome quel lume ragionevole, su cui s'innesta la fede, e da cui gli oracoli ecclesiastici traggono il loro valore, è già un atto di fede primitivo verso la verità rivelata all'intuito e ripensata per via della parola; siccome questa verità non è un'idea destituita di giudizio, ma un giudizio primordiale fatto da Dio, udito e ripetuto dall'uomo; siccome tal verità non è un astrazione insussistente, da cui l'esistenza di Dio, che è il primo articolo del simbolo religioso, si debba dedurre per via di raziocinio, ma è Dio stesso rivelantesi allo spirito nella sua concretezza; siccome i ragionamenti, che si fanno in appresso, non sono indirizzati alla scoperta di questo gran vero, che già si possiede, ma solo ad accrescerne e a perfezionarne la cognizion riflessiva, rendendola più distinta e esplicata; egli è chiaro che se la Chiesa permettesse a' suoi figli l'esame dubitativo, ella darebbe loro facoltà di spegnere quel lume razionale, che già posseggono, e si governerebbe come un tribunale di sanità, che concedesse ai cittadini di appestarsi, per avere il diletto o l'onore di guarirli. Il falso processo della filosofia rosminiana è tanto più grave, che ella viene rappresentata dal suo autore, come una propedeutica della religione;

quando gli altri psicologisti cattolici e segnatamente i semirealisti del medio evo, benchè professassero una filosofia difettuosa ne' suoi principii, aveano il senno di collocarla dopo la religione e farla precedere da essa. Per tal modo l'ontologismo del catechismo cattolico, che andava innanzi, correggeva sostanzialmente il difetto del psicologismo filosofico, e somministrava alla speculazione quella salda base, ch'ella non aveva in sè stessa [1]. Onde ne nasceva il gran dettato di quei tempi, che la filosofia dee sottostare, *ancillari, famulari*, alla scienza teologica. Laddove il Rosmini, facendone una propedeutica della religione, la mette al di sopra di essa; e benchè la chiami *un meschino abbozzo* della medesima [2], se fosse conseguente a sè stesso e men pio che non è, dovrebbe pur darle il principato, per ciò che spetta alla fermezza e all'autorità dei pronunziati, dovendo la pie-

[1] *Introd.*, tom. II, p. 121 *et al. passim.* Il P. Gaetano Ventura nella sua bella opera sulla filosofia, dettata in latino, ha avvertito il dogmatismo iniziale della buona filosofia scolastica nei bassi tempi. Certi scrittori, che non se ne intendono, vollero fare del Ventura un discepolo del Lamennais; quando l'illustre Italiano non assentì al Francese, se non per quel poco di vero che si trovava nelle sue opinioni, e recò nella quistione della certezza un senno e una dottrina di gran lunga superiori a quella di chi scrisse il Saggio sull'indifferenza. Il solo torto del Ventura fu la troppa modestia, con cui egli attribuì agli altri i propri trovati, e che gli fece spesso credere di esser semplice ripetitore, quando era correttore e miglioratore delle altrui opinioni. Ma chi oserebbe chiamar colpa una sì bella virtù? Egli è però da dolere che un tant'uomo, invece di far troppo caso di scrittori forestieri a lui inferiori di sapienza e non superiori d'ingegno, non si sia accinto più animosamente a riformare la scienza italica; chè egli possedeva tutte le doti a sì grande opera richieste.

[2] In un passo citato nella 2 *Lett. d'un Rosm.*, p. 67, not. 2.

tra fondamentale esser più salda dell' edifizio. Ma il vero si è che per l' uomo cattolico la filosofia, come scienza distinta, non è madre, ma figlia della religione, o vogliam dire sorella minore, che dee sottostare e ubbidire alla sua primogenita. Che se negli ordini attuali di Europa la filosofia si può tenere, parlando generalmente, come una propedeutica religiosa, o per parlar con Eusebio, una *preparazione evangelica*, com' era ai primi tempi della Cristianità, ciò nasce appunto, perchè lo scisma, l' eresia e l'empietà, che regnano sì largamente da più di tre secoli, hanno rinnovato il gentilesimo sotto gli occhi nostri. Ma per ricondurre i nuovi pagani alla fede non è consiglio opportuno l' insegnar loro una filosofia che muove dal dubbio, e ch' è il maggior nemico di quella, connaturandoli a questo processo vizioso, in vece di disavvezzarneli. E se anche sotto la penna di molti uomini religiosi la filosofia moderna è sterile, ciò avviene perchè ella è per genio e per essenza pagana ne' suoi principii.

Si può infatti immaginare qualcosa di più eterodosso che una dottrina, la quale incomincia coll'ateismo? E tal è di necessità la dottrina dei psicologisti, e l' ideologia del Rosmini, se pur vi piace di chiamarla con questo vocabolo. Imperocchè se Iddio non è il primo vero nell'ordine delle cognizioni, se non è conoscibile che per opera del raziocinio, l'uomo dee essere ateo almeno per tanto tempo, quanto gli occorre per convincersi di tal verità. Il fanciullo cattolico non potrà porger fede a chi gli parla del Padre ch'egli ha nei cieli, se non dopo che sillogizzando sarà pervenuto a persuadersene. Perciò la prima parola della Chiesa troverà in lui un miscredente; e il catechismo, in vece di procedere sentenziando con autorità assiomatica, come ha fatto finora, dovrà

esordire esaminando, e in vece di essere un codice dogmatico diverrà una discussione scientifica, come quelle che si usano cogli ateisti e cogli scettici. Nè gioverebbe il dire che gli argomenti dimostrativi dell'esistenza di Dio sono così ovvii, che si possono spedire in un attimo; imperocchè ogni raziocinio, importando una serie di atti successivi dello spirito, esige un certo tempo, prima che si giunga alla conclusione; e durante un tal tempo il Cristiano e il cattolico sarebbero atei necessariamente. Nè importa che tal intervallo sia brevissimo; conciossiachè in morale tanto vale un minuto quanto un secolo, per ciò che spetta, non ai gradi, ma all'essenza delle operazioni. Laonde è così assurdo l'obbligare il cristiano a esser ateo anche per pochi istanti, come a permetterglielo per tutta la vita. Il che non accade nel nostro sistema, che riconoscendo in Dio non solo un vero dimostrativo e un teorema, ma un vero intuitivo e un assioma, abilita l'uomo a professare tal verità fin dal primo istante ch'egli comincia a riflettere e l'ode a proferire dalla parola ecclesiastica. Imperocchè l'esistenza di Dio, splendendo del continuo all'intuito, come prima la facoltà riflessiva del fanciullo entra in azione, mediante la parola religiosa, ella afferra quel vero supremo, come un principio assiomatico, e tutte le dichiarazioni e le dimostrazioni ulteriori non servono che a confermare e a perfezionare quella prima notizia. Per tal modo l'uomo può nel tirocinio cattolico esser teista fin dal primo punto, ch' egli piglia a riflettere; come già lo era dianzi in un certo modo e per quanto poteva esserlo, quando la sua cognizione trovandosi implicata e ristretta nel solo intuito, egli ci leggeva confusamente il primo vero, senza però sapersele ripetere e pigliarne veramente il possesso. Ma appena che la riflessione si attua, egli ne ha una vera notizia; anzi ella è questa idea

che forma il primo atto riflessivo; onde non succede l'assurdo che l'uomo cristiano sia costretto a vivere per un certo tempo nel gentilesimo. Il che sèguita all'incontro dai principii che professate; poichè, secondo voi, il primo vero non è che secondo, anzi ultimo, e forma non la base, ma il colmo solo della scienza [1]. E come potrete accordare questa dottrina colla natura e cogli attributi di Dio stesso? Se Iddio è l'intelligibilità per eccellenza, che si diffonde su tutte le cose, come può essere non intelligibile per sè stesso? S'egli è immenso e infinito assolutamente, come può essere escluso dal dominio dell'intuito? Se come creatore, egli è presentissimo alle sue opere, e più intimo assai allo spirito nostro che esso medesimo spirito, come potrà sfuggire alla sua immediata apprensiva? S'egli è il primo movente di ogni azione umana, come può non essere il primo principio di ogni discorso, la prima premessa di ogni sillogismo, il primo anello [2] di ogni raziona-

[1] Lett. II, p. 68, nota.

[2] Il sig. Tarditi non sa *comprendere* in qual modo una sintesi possa esser *fatta a anelli* (Lett. 2, p. 72). Eccomi a spiegarglielo. Ogni sintesi logicale è riducibile a una seguenza di sillogismi intrecciati insieme per modo, che l'uno entra nell'altro, mediante la medesimezza della conseguenza di ciascuno di essi colla maggiore del seguente, conforme al tenore di ogni prosillogismo. Ora per esprimere questa compenetrazione delle varie membra del discorso, la metafora degli anelli mi pare tanto più acconcia, ch'essa corrisponde al traslato volgarissimo, per cui si parla della *catena delle idee e del raziocinio*. E sebbene al mio critico non gusti troppo *la concatenazione* dei concetti, se si dee giudicare dal modo con cui egli discorre, tuttavia essendo egli avvezzo a *rompere i circoli*, non dovrebbe dispiacergli che altri annodi una catena, e a tal effetto si valga di *anelli*, purchè essi non siano quel di Saturno, o il ditale con cui si cuce, o certa piega che si dà ai capelli, o uno strumento

mento? Se l'uomo è fatto a imagine e somiglianza di Dio, e in virtù di questa dote partecipa di un raggio della intelligenza divina, e conosce il mondo e sè stesso, come potrà non apprendere in alcun modo l'originale, di cui è la copia? Gli occhi del corpo percepiscono il sole materiale così smisuratamente lontano da loro, e quelli dell'anima saranno ciechi al sole spirituale, che le è intimissimo, poichè come intelligibile l'irraggia, come prima cagione la crea e la muove, come prima sostanza l'informa e la sostiene? Lo spirito, che pure apprende le cose contingenti, che possono non essere, non potrà apprendere il Necessario, la cui negazione è assurda negli ordini del pensiero come in quelli della realtà? Il Creatore sarà meno conoscibile della creatura? Avrà meno evidenza di un granello d'arena, o di un vilissimo vermicciuolo? E per qual cagione forse? Per difetto d'intrinseca luce, di universale efficacia, di vicinità e colleganza speciale col nostro pensiero? E che ha da fare il nostro pensiero per cogliere Iddio, se non ritornare al suo principio, e levarsi al suo fine? Non è egli del continuo circondato, signoreggiato, penetrato da Dio? E a che parte può volgersi, dove Dio non alberghi? Sia che si sparga nel mondo esteriore, o si concentri in sè medesimo, sia che risalga alla sua origine, o al suo termine si addirizzi, sia che studi il vero o si affisi nella contemplazione del bene e del bello, non trova egli dovunque l'Ente, che non ha limiti? Non vedete che il negare la percezione continua e immediata di questo Ente è un por confini alla sua natura e alle sue perfezioni? Che il fare della sua esistenza un semplice corollario e teorema, è un detrarre alla sua dignità negli ordini della scienza assai più

d'astronomia, o un fregio d'architettura, e tampoco un diminutivo della parte più nobile del corpo umano.

nobili di quelli della realtà creata? Dunque mentre la prima vista, che bea il pargolo uscito alla luce, il primo volto, a cui egli sorride, è il volto materno; all'uomo creato a divina imagine, e sublimato da celeste cognazione, sarà interdetto l'intuito del comun Padre? Nol conoscerà che per via di autorità e di discorso, come si conoscono gli strani, e il primo atto della sua ragione nell'ingresso della vita intellettuale sarà il dubbio, la prima professione della sua innocenza, l'ateismo? Nè già potete dire che la rivelazione supplisca; perchè, lo ripeto, nel vostro sistema la parola rivelatrice non può cominciar sentenziando, ma sillogizzando. Non può dire all'uomo, che Iddio è, ma dee provargliclo dimostrativamente. La Bibbia e il Catechismo alla vostra stregua debbono procedere alla cartesiana, e pigliar le mosse col Rosmini dall'ente possibile. Essi camminerebbero a ritroso cominciando con questa sentenza : *Iddio creò il cielo e la terra;* come quella che a parer vostro non può essere un principio, ma solo una conclusione. Ora questa divina parola, che prima risuonò alle orecchie del genere umano, e prima si fa intendere a ogni individuo iniziato alla verità cattolica; questa parola, dico, collocata in tal luogo è assurda, inintelligibile, contraddittoria, se Iddio non riluce all'intuito perennemente, e non può essere conosciuto in alcuna guisa, se non per via del discorso. Vedete adunque, se la professione cattolica sia conciliabile colla vostra dottrina. Vero è, che voi chiamate il vostro ente possibile *luce increata e divina*, *Verbo di Dio*, *Dio*, e credete a buona fede con queste voci, non dirò di mascherare, ma di rimuovere in effetto l'ateismo iniziale del vostro sistema. Ma io non posso far buona l'arte d'indorar gli errori colle parole; e quando la sapessi, e non fossi alieno quando che sia dall'adoperarla, non potrei certo farne

uso in un tema si rilevante. Imperocchè il tempo è venuto di pubblicare la verità tutta quanta, di dismettere ogni palliativo, di strappare inesorabilmente la maschera agli errori deplorabili, che regnano e turbano il mondo. In che stato questo si trovi al di d'oggi, che spaventosa solitudine occupi le menti fra il frastuono delle città e delle ville, che sconsolata orfanezza pesi su milioni di anime bennate e gentili, che hanno perduto il comun padre, e vivono dolorando senza speranza di ritrovarlo, voi dovete saperlo, e meco senza dubbio ne piangete. Ma perchè l'ateismo, (dico l'ateismo scettico, non l'ateismo dogmatico, che per buona fortuna è rarissimo,) ha menato e mena cotanta strage, se non in virtù di un deplorabile errore, che da lungo tempo s'è insinuato nelle scuole filosofiche, e da Cartesio in poi vi regna da principe? Il quale errore si è che *Iddio sia una verità semplicemente dimostrativa e non intuitiva, meno certa, immediata e efficace dei primi principii.* Chiunque abbia avvertito quanto la via del semplice raziocinio sia lubrica e difficile a molti uomini, e quanto sulla più parte il discorso abbia meno forza dell'osservazione e della esperienza, non dovrà stupirsi, se l'aver fatto credere che la prima verità non risplenda d'immediata evidenza, sia riuscito ad annebbiare questa evidenza medesima presso una gran parte di coloro che attendono agli studi speculativi. Ciascun sa quanto il predominio di un cattivo processo scientifico possa talvolta sviare e corrompere i colti intelletti di tutta una generazione; e la storia della mente umana dall'età dei sofisti greci ai dì nostri è piena di tali esempi. Ma se in cambio di combattere gli errori predominanti, risalendo al principio che gli ha prodotti, s'attende a confermare questo principio, e a far credere che non sia complice delle sue conseguenze, bistrattando e svillaneggiando

chi con migliore accorgimento si sforza di condur gli uomini per una via migliore; se gli apologisti della religione se la pigliano contro chi vuole instaurare l'idea divina nella scienza, come farebbero contro un sacrilego e un bestemmiatore, e confondono col morbo la medicina, dovrem conchiuderne non avere affatto torto coloro, che sperano in certi progressi maravigliosi e inuditi della specie umana.

L'ultimo dogma eterodosso, che nasce dai vostri principii, e si connette per modo intrinseco col precedente, consiste nel negare la necessità della parola per la riflessione. Siccome voi avete combattuta la mia dottrina su questo punto, e d'altra parte ho inteso affermare che le vostre lettere apologetiche sono state rivedute e approvate dal vostro maestro, (cosa che mi sa quasi dell'incredibile,) se ne dee conchiudere che nè il Rosmini nè voi non ammettiate l'assoluta necessità del linguaggio pel pensiero riflesso. E veramente voi non potete fare altrimenti; imperocchè siccome ogni parola, che abbia senso, è una proposizione esprimente un giudizio, se la mente umana intuitivamente e riflessivamente comincia da un'idea, che non contiene alcuna affermazione e non è un giudizio, egli è impossibile che il primo atto della riflessione abbia d'uopo della parola. Ma se all'incontro ogni idea importa un giudizio, la parola è necessaria, sia come strumento di quella replicazion dello spirito, che costituisce la riflessione, sia per render possibile l'apprensione riflessiva dell'oggetto ideale, che è il proprio termine della riflessione ontologica; il quale essendo in sè stesso un mero intelligibile non potrebbe il suo contatto collo spirito intuente essere afferrato dalla riflessione, se non assimilandosi a esso spirito, cioè pigliando una forma sensi-

bile, e accompagnandosi ad un segno, qual è la parola. Oltre queste prove dedotte dalla natura della riflessione, la necessità del linguaggio per l'uso di questa è innegabile altresì come fatto psicologico; benchè anche il fatto finora non sia stato sottoposto a un'analisi compiuta e accurata. Platone, il Leibniz e dopo lui il Rousseau non fecero che accennarlo. Ultimamente il Bonald, e dietro lui Giuseppe di Maistre, e qualche scrittore della Gran Bretagna, fermarono da vantaggio l'attenzione universale su questa legge dello spirito, e diedero al teorema, che stabilisce l'impossibilità dell'invenzione umana del linguaggio, una certa celebrità, senza però aggiunger gran fatto all'analisi scientifica dell'una e alla dimostrazione dell'altro. Anzi per qualche parte nocquero all'assunto, sia mescendo ad alcune buone ragioni molti argomenti deboli e cattivi, sia esagerando la loro tesi col volere aggiungere al linguaggio la scrittura, e togliendo quasi ogni vena inventiva e spontanea allo spirito umano, sia in fine pretermettendo di rispondere in modo soddisfacente ad alcune obbiezioni, come quella che venne fatta dal Degerando, dedotta da ciò, che se non si potesse pensare senza parola, il fanciullo e il sordomuto non potrebbero mai apprendere l'uso della favella. Obbiezione speciosa, ma al parer mio non fondata; la quale però non si può risolvere, se non si distingue bene il pensiero intuitivo dal riflessivo, e non si studia accuratamente la natura dell'istinto. Ora i citati scrittori non avendo pure subodorata la detta distinzione, non potevano nè sciogliere le difficoltà proposte, nè dare un'analisi giusta e soddisfacente del fatto psicologico, nè spiegare il modo, con cui il linguaggio, si apprende, nè per ultimo cogliere le vere attinenze delle idee coi loro segni; come accadde per esempio al Bonald, che

spesso confuse i concetti colle parole che gli significano, e diede a queste un valore, che non può essere fatto buono se non dai rigidi nominalisti. Bisogna anche studiare la natura dell'istinto; il quale è la sola facoltà che può spiegar nel fanciullo il passaggio dall'intuito alla riflessione, mediante i segni arbitrarii, che gli vengono insegnati. E l'istinto, che guida il fanciullo nella prima disciplina, quando egli d'*animale diventa fante*, può porgerci per modo d'analogia un concetto di quell'istinto sovrannaturale e primitivo, che Iddio infuse nel primo uomo, quando questi apprese i primi segni senza aiuto di nudrice e di madre. Imperocchè tutte le potenze sovrannaturali si manifestano nell'uomo sotto la forma dell'istinto, cioè di un'azione ordinata e sapiente, che muove da una causa superiore alla natura. Ma gli scrittori moderni, che hanno trattato della necessità e dell'instituzione del linguaggio, non sono entrati in tali ricerche, e hanno ammesso per risolvere il problema un portento particolare e assoluto, senza determinarne il modo, e senza tentar di ridurlo a quell'istinto straordinario e primitivo, che, sebben prodigioso, si appoggia sull'induzione, e senza il quale non si possono spiegar le origini. Giulio Simon, che appartiene alla scuola eclettica dell'università di Parigi, si esprime a tal proposito nei seguenti termini: « Quand on « vient à considérer de près cette théorie du langage, la « faiblesse des preuves à l'appui, la difficulté presque insur- « montable de la rendre évidente, fût-elle vraie, on ne sait « ce qu'on doit admirer le plus, ou de l'imprudence des « chefs de l'école, ou de l'aveugle crédulité de leurs disci- « ples. M. de Maistre a un si grand style, une allure si « noble et si fière, il montre tant de confiance à prendre « pour axiomes les paradoxes les plus hardis, qu'il ôte quel-

« quefois le temps de réfléchir; et pour M. de Bonald, à « défaut de bonnes raisons, il accumule les mauvaises « avec tant d'art, il les présente et les retourne si habi- « lement, qu'il en forme un réseau dont on sent la faiblesse, « et qu'on a pourtant de la peine à rompre. Au fond, tant « de volumes écrits sur cette matière peuvent se résumer « facilement, et il suffit presque de les résumer pour les « réfuter; car s'embarrasser avec eux dans les puérilités « où ils veulent entrainer leurs adversaires, c'est se laisser « prendre à leur tactique, et s'exposer à perdre de vue « les point capitaux de la discussion. Pour démontrer *à* « *priori* que les hommes n'auraient pu inventer le langage, « ils n'ont et ne peuvent avoir que quatre arguments [1], » i quali sono gli allegati dal Bonald e dal Maistre. Il sig. Simon avrebbe forse parlato con un po' meno di fiducia, se avesse avvertito che gli autori citati non poterono con tutto il loro ingegno altro che abbozzar la quistione, essendo sforniti delle cognizioni psicologiche e ontologiche opportune, e ignorando sovrattutto la distinzion fondamentale fra l'intuito e la riflessione, ch'è l'importanza del tutto in questa materia. Ma siccome il sig. Simon benchè faccia professione di filosofia e l'insegni, credo, in Parigi, non mostra di esser meglio informato di questa distinzione, (di cui pure avrebbe potuto trovare qualche cenno benchè molto inesatto, nelle opere del sig. Cousin suo maestro,) non è da stupire, se risolutamente afferma che *non vi possono essere* altri argomenti fuori dei quattro da lui annoverati, per dimostrare impossibile che l'uomo abbia inventata la prima lingua. E anche nell'esaminare questi quattro argomenti e nel ri-

[1] *Revue des deux mondes*, t. XXVII, p. 533, 534.

batterli egli si governa con una leggerezza veramente straordinaria, non dirò in un giornalista francese, ma in un professore, che s'inchina a scrivere nei fogli pubblici. Il sig. Simon appartiene a quella scuola, che sotto sembianti moderati e religiosi, e guidata al parer suo da ottime intenzioni, mira a debilitare, (per non dir di più,) il cattolicismo in Francia; scuola rinnovatrice del Cartesianismo, la quale nella guerra mossa contro la religione ha presso a poco verso l'antica setta la stessa proporzione, che le burlesche baruffe della Fronda verso le guerre feroci della Lega. E veramente se dal Cartesianismo antico uscì lo Spinoza, tremendo ingegno, e il gran Malebanche pigliò occasione di filosofare, la scuola moderna ha partorito un nuvolo di scritttori, il valor dei quali dee essere manifesto a chi conosce le loro opere.

L'ampiezza della materia non mi permette di esporre qui i miei pensieri sulla necessità della parola; i quali mi porgeranno argomento opportuno per uno scritto particolare. Noterò solo in ordine al mio proposito, che questo teorema è di massima importanza nella scienza della religione, come quello che è intimamente congiunto coi due fatti sovrannaturali della rivelazione e della Chiesa. La parola è infatti inseparabile da queste due cose; tanto che il dimostrare la necessità di essa è un provare la necessità del lume rivelato institutore della società e civiltà umana, e del magisterio ecclesiastico conservatore di esso. Se non che la rivelazione, in quanto non è una semplice ripetizione e dichiarazione dell' intelligibile, ma una manifestazione del sovrintelligibile per via di analogie, appartiene direttamente all'Idea, che fuori di essa non può avere le sua pienezza; onde il Cristianesimo ci

apparisce, come l'*Idea compiuta, e il solo sistema speculativo e pratico, che risolva tutti i problemi che importano, e a tutti gli umani bisogni supplisca;* privilegio che basta a chiarirne la divina origine. La Chiesa poi è la parola adequata dell'Idea; perchè fuori di essa non si rinviene incorrotto quell'eloquio divino, che il primo padre dell'umana famiglia ricevette dal Creatore, e che si ricerca ad esprimere compitamente, e con precisione efficace, il vero ideale. Or siccome la filosofia non può aver luogo senza la riflessione, che abbisogna della parola, come di necessario strumento; e siccome questo strumento non si trova perfetto fuori del magisterio cattolico; il verbo ecclesiastico è il solo mezzo opportuno, con cui si possano instaurare le scienze speculative. Onde ho creduto in un'altra mia scrittura di potere a buon diritto esortare a pigliar questa impresa i miei compatrioti, come quelli che posseggono in modo speciale quel gran privilegio. Conciossiachè la Chiesa cattolica parla perpetuamente per la bocca di Pietro, che ne è il capo, il cuore e la lingua; ed ivi alberga l'oracolo, che porge i responsi autentici e divini, dove il principe degli apostoli fermò la sua sede. Il risorgimento della filosofia, primogenita della religione, vuol dunque essere opera italica, perchè dee nascere da quella parola, che non risuona in nessun luogo così scolpita e solenne, come in Italia. Conciossiachè nello stesso modo che l'idea di Dio stà in capo a tutto lo scibile, fra i vari popoli colti quello dee moralmente aver le prime parti e timoneggiare la scienza principe, al quale appartiene in certa guisa il titolo di divino. Ma se gl' Italiani incuriosi dalla loro prerogativa e dell' alto ufficio, a cui vennero predestinati, chieggono agli strani pensiero e favella, sarà indarno che l'eredità patria si possa risuscitare. Il che è sì vero, che i nostri migliori ingegni, dal

venerando Galluppi, che primo alzò in questo secolo contro la falsa sapienza gallica una bandiera italiana, fino al Mamiani, che con elegante facondia invitò di recente alla gloriosa impresa i suoi compatrioti [1], sono persuasi che l'instaurazione del senno umano uscir debba dalla penisola. Ma l'invito e il grido e l'esempio animoso sinora furon inutili; e la turba spensierata leva tuttavia verso le alpi uno sguardo di desiderio e di speranza, senza ricordarsi che dai tempi di Belloveso e di Brenno a quelli di Attila, del Barbarossa e del Buonaparte, ogni civile e intellettuale barbarie piovve da quelle rupi. Laonde, se paresse ad alcuni benevoli ch'io sia troppo infesto alle influenze forestiere e sovrattutto francesi, gli pregherei di avvertire che qui si tratta di vita o di morte, e che la mollezza è delitto nei casi estremi della patria. In quale stato le vie di mezzo ci abbiano precipitati da ben tre secoli, è inutile il dirlo a chi nol sente da sè. E il serbare intatta la penisola dalla lue forestiera è opera pietosa eziandio verso le altre nazioni; le quali pagano amaramente il fio dell'averci usurpata la signoria legittima. L'Europa divisa di credenze, d'instituzioni e d'interessi civili, o è lacerata dai tumulti e dalle guerre, o fra i prosperevoli incrementi delle sue arti ed industrie, e gli altri benefizi della pace, inferma languisce, perchè è ricaduta nell'anarchia spirituale dell'età pagana e dei tempi barbari. Imperocchè quanto la monarchia universale, tentata da Carlo Quinto e da Napoleone, sarebbe infausta ai popoli e nemica dei loro progressi; tanto un imperiato morale è necessario a mantenere la concordia e la vita dello spirito nel gran corpo delle nazioni. Ed è senza fallo questa parte di vero, che fece arridere a quel sogno antico e funesto

[1] *Dell' Ontologia e del metodo*, p. 156.

i due supremi ingegni, che dettarono la Teodicea e la Divina Commedia. Ora il principato intellettuale di Europa, e per essa di ogni paese costumato e gentile, appartiene dirittamente all'Italia, non già solo per qualche vanto di natura o di fortuna, ma perchè la cultura nostra essendo opera del Cristianesimo, e abbisognando del suo concorso per durare, crescere e propagarsi, ivi dee risedere il sovrano motore di quella gran macchina, dove la religione ebbe culla, stanza, regno non interrotto, e donde mossero le sue colonie fino agli estremi del mondo. Che se il pacifico imperio del pontefice romano pare a molti scaduto dall'ampiezza e dallo splendore, ch'ebbe nel sorgere della civiltà moderna, qual n'è la causa prima e principale, se non la mutata fortuna dei popoli italici? La quale come tosto ritornerà nella pristina grandezza, rifiorirà la mistica verga dell'Aronne immortale del Vaticano, e le nazioni divulse e oggimai non avvezze a vedersi e ad assaggiarsi che in battaglia, faranno di nuovo un solo ovile sotto un pastore [1]. L'indebolimento del primato italiano,

[1] Il pontefice romano è negli ordini intellettivi e religiosi il vero *principe dei due emisferi, che piglia e serba il mondo, ed è signore del tempo,* (*Soulkarnein, djihanghir djihandar, sahib kiran,*) secondo la metafora energica e biblica degli Orientali. Questa e altre simili denominazioni usitate in Oriente, esprimono l'idea o vogliam dire il tipo dell' unità primitiva e finale della specie umana, adombrato in tutti i miti asiatici più vetusti; tipo ideale, che i grandi conquistatori da Dionisio e Sesostri fino a Timùr e a Napoleone cercarono in vano di effettuare colle armi, e che il Cristianesimo solo può mettere in atto colla parola. Il sottentrare del senso all' Idea, e della forza fisica alla morale, ha adulterato in ogni tempo quel concetto primigenio presso i vari popoli, prodotti i sanguinosi tentativi della monarchia universale, e sviata la stessa gente eletta, sostituendo l'aspettativa di un liberator temporale a quella del vero Messia, salvatore e restitutore dell' unità perduta nell' umana famiglia. Intorno ai suddetti

e poscia la sua rovina, lo sperpero di questo potere, quasi spoglia del vinto divisa fra i vincitori, fu la vera cagione di quelle lunghe ed orribili calamità, che afflissero i nostri padri, e di quel letargo inquieto, in cui è immersa l'età presente. Da ciò nacquero lo scisma, l'eresia, la miscredenza, le guerre secolari, le rivoluzioni violente e spaventevoli, e gli altri mali, che nei bassi tempi furono effetto della barbarie superstite, ma che ora, (divario notabile,) rampollano dall'incivilimento, il quale gli fomenta e gli educa, invece di sterminarli, perchè fu viziato nelle radici. Invano altri popoli ricolsero lo scettro lasciato a terra e si sforzarono di risuscitare a lor profitto una potenza abbattuta; chè i dominii contro natura sono tirannici e non fruttano. Imperocchè alcuni di questi popoli posti a settentrione e sull'orlo di Europa, non possono influire per modo pacifico e durevole nel rimanente di essa; e a tutti mancano quella celeste elezione e quelle condizioni storiche, che alla sublime e paterna dittatura si richieggono. Tal è fra le altre la nazion francese, a cui il sito felice, il genio vivace e ambizioso, la versatilità dell'ingegno, la facilità del sermone [1],

vocaboli, vedi l'Hammer. (*Hist. de l'emp. ottoman*, trad. par Hellert, Paris, 1835, t. II, pag. 2, 3, 9.)

[1] La troppa facilità dell'idioma che si parla e scrive produce il cicalio della lingua e della penna, rende gli uomini vaghi d'improvvisare in ogni genere, e nuoce doppiamente alla forza e alla profondità del sentire e del pensare. La lingua francese è buona al più pei ragazzi, non per gli uomini. Ma anche ai ragazzi, se si vuole che riescano uomini, giova la fatica, giova l'avvezzarli a domar gli ostacoli e vincere la natura, mettendo loro nelle mani strumenti proporzionati. I tironi di Roma si esercitavano e allenavano alla guerra con armi assai più pesanti di quelle che usavano nelle vere battaglie. Niuno può calcolare quanto nelle giovani teste della Grecia e del Lazio la difficoltà e la ricchezza e il genio sin-

la disinvoltura e l'amabilità delle maniere parvero conferire il diritto di sottentrare al defunto imperio italiano. E veramente ella lo gode e lo esercita, da che l'altrui viltà e pazienza, e la propria baldanza gliene diedero l'investitura. Ma con che pro? Dicanlo tutti i popoli culti, in cui gl'influssi gallici hanno guasti o spenti i costumi, le credenze, la letteratura, la lingua, e tronco ogni nervo di tempra e di virtù nazionale; giacchè quella stessa povertà d'idioma e frivolezza di spiriti, che agevolarono la signoria, ne resero calamitosi e quasi incurabili gli effetti. Imperocchè se l'Europa è divenuta bambina nei pensieri e nelle opere, se i buoni studi sono scaduti e le lettere imbastardite, se la morta filosofia prenunzia il fato imminente delle altre discipline, se ogni virilità e generosità di sentimenti e di azioni è spenta o divenuta rara e quasi un miracolo, e la mediocrità prevale universalmente sulla vera grandezza, se ne dee recar la cagion principale alle triste influenze dei nostri vicini. Dicalo la stessa Francia, che travaglia dolorosamente del morbo pestilenziale agli altri comunicato; la quale, rosa da esso fin nelle viscere, e mendica nella sua opulenza, comincia a presentire che la sua redenzione per la seconda volta dee uscir dall'Italia. La quale locata in mezzo alla regione beatissima, che secondo un mito vetusto e fatidico è la pro-

tetico dell'idioma ch'erano costretti d'imparare, conferissero a rinvigorire le potenze dell'animo e svolgere quelle della mente. Se i moderni Tedeschi parlassero una lingua povera, analitica e imbelle come la francese, vogliam credere che sarebbero pensatori e eruditi così profondi come sono? Il Botta, che non pecca per troppa filosofia nelle sue opere, fa alcune osservazioni veramente filosofiche e bellissime a questo proposito, che vorrei riferire, se non fossero troppo lunghe per una nota (*Prefaz. alla Stor. d'Italia contin. da quella del Guicc.*).

pria sede e il regno di quel sole, che illumina e vivifica co' suoi raggi tutta l'Europa, piantata sul mare interno, per cui quasi con due braccia può stringere al seno ed affratellare con amplesso materno i due emisferi del globo, è quasi un vessillo di salute inalberato dalla Providenza al cospetto dei popoli, e venne fin dai tempi antichissimi preordinata all' educazione civile e spirituale del mondo. Il che ella sortì mediante quella schiatta ammirabile dei giapetici Pelasghi, donde uscirono gli Etruschi, i Greci e i Romani, e la cui vivace posterità si trova tuttavia sparsa e quasi immista sulle sponde del Liri, del Volturno e del Tebro. In niuna stirpe, come nella pelasgica, destinata a un reame universale e perpetuo, si videro così bene accolte e contemperate le doti più diverse, e all' eccelso ministerio opportune. Tali sono un acume d'ingegno vario e quasi incredibile, forza di raziocinio, fecondità e potenza d'immaginativa, attitudine a cogliere il vero nella speculazione, e il reale nella pratica, maschio vigore e costanza d'animo indomita, ardimento alle imprese ardue, e magnanimità straordinaria alle cose belle e grandissime. A questi pregi naturali Iddio sopramnestò quei doni e titoli più eminenti, senza di cui è follia il pretendere l'imperio ideale, e sacrilegio l'attribuirselo. Lasci adunque l'Italia di esser ligia e discepola delle altre nazioni, e ripigliando in sicurtà di coscienza la santa superbia, che animava i nostri antenati, aspiri a ritornare qual fu in antico maestra di senno all' universale. A tal effetto non si richiede il ferro, nè l'oro, nè buona fortuna; ma solo ingegno ed animo volonteroso per usufruttuare il divino tesoro, che il cielo ne ha dato. Nè abbiasi paura di offendere la burbanza o di eccitare la gelosia delle altre genti; le quali, dopo un breve sdegno, benediranno i novelli apostoli, rin-

grazieranno la nazione salvatrice, che le avrà sottratte alla rovina, e ravviate sul sentiero di un nuovo incivilimento. Giacchè nei termini, a cui le cose sono ridotte, vano è lo sperare la salute di Europa, senza una missione di civiltà e di sapienza veramente evangelica, che è quanto dire cattolica ed italiana. Senza questo rimedio, gli stessi incrementi e progressi materiali mancheranno, la forza e la prosperità degli stati verranno meno, e l'Europa occidentale e australe sarà aperta alle illuvioni di nuovi barbari. E la barbarie esteriore accoppiata all'interiore partorirà un altro medio evo, e molti secoli d'ineffabili calamità, finchè dai paesi oltreatlantici vengano per avventura nuovi Pizarri e nuovi Cortesi di un'altra stirpe a contemplare le superbe ruine di Parigi e di Londra, e porre al giogo le scarse reliquie de' lor selvaggi abitatori.

LETTERA UNDECIMA.

LETTERA UNDECIMA.

Lodato sia il cielo, sig. Tarditi, poichè coll' ultima vostra epistola mi date facoltà di ripigliare e di finire la controversia incominciata, senza far violenza al mio genio e alla mia consuetudine. Imperocchè, se a voi dispiace l'udire chi *vi parli in modo disgradevole* [1], a me non garba meglio il dir cose disgradevoli a nessuno; e non inducendomi a farlo, se non sforzato, so grado a chi mi libera da questa necessità. Il che voi fate, assicurandomi delle vostre benevole disposizioni a mio riguardo, e protestando che non avete mai avuto intenzione di smaccarmi o di farmi ingiuria. Io tengo la

[1] *Lett. d'un Rosm.*, pag. 183.

protesta per sincerissima, non avendo mai dubitato della vostra lealtà, anche quando mi credevo di aver perduta la vostra benevolenza; e godo di vedere rinfrescata la nostra vecchia amicizia, e dissipate quelle ombre che l'oscurarono. Ma nello stesso modo che io credo a voi le vostre intenzioni essere sempre state, quali mi dite, propizie e amorevoli, voi dovete credere a me che non vi avrei trattato, come feci, se non fossi stato persuaso del contrario. E la mia persuasione fu cagionata parte dai vostri modi, e parte da quelli dell' uomo, che voi riconoscete e venerate come maestro. Quanto a voi, io voglio appellarmene al vostro stesso giudizio, e stare alla sentenza che voi medesimo pronunzierete, purchè vogliate rileggere pacatamente le vostre lettere, in ispecie la seconda e la terza, misurandole, non dal vostro animo, ma dal loro tenore, come fareste della scrittura di un terzo, che vi fosse sconosciuto. Certo converrete con tutti quelli che le hanno lette, che l'autore di un tal componimento mostra di tenere il suo avversario per un uomo inetto a coltivare la scienza, di cui si occupa, e per ignorante i primi elementi di essa. Che divario fra il vostro procedere apparente e quello degli scrittori cortesi, non dico verso i loro amici e compatrioti, specialmente se costituiti in certe condizioni di fortuna che meritano qualche riguardo di urbanità, ma verso gli stranieri, e gli uomini perfettamente ignoti! Paragonate, se vi aggrada, lo stile seguito da voi con quello che io tenni verso il Rosmini nella mia Introduzione. Niuno certo vorrà negare, che combattendo apertamente in quest' opera il sistema professato dal nostro compatriota, io abbia mostrato verso la sua persona e il suo ingegno un' altissima stima, e accompagnata la mia critica con tali lodi, che voi stesso non avete saputo trovar le più belle

per commendarlo nello scritto vostro. Or quando voi per rispondere a una censura così moderata e così riverente, mandaste al palio le vostre lettere scritte in quel modo che tutti sanno, poteva io credere che non movessero da un ingiusto e superbo risentimento? Quando le ebbi lette, tre partiti mi si affacciarono allo spirito intorno al modo, con cui potevo governarmi; e li ventilai a lungo, prima di eleggere, perchè non soglio operare a caso, nè lasciarmi trasportare allo sdegno, come voi credete. L'uno si era di tacere affatto, e di lasciare che la mia Introduzione si difendesse da sè medesima. Io avrei pigliato volentieri questo partito, come il più consentaneo al mio pacifico umore, al desiderio che nutro di vivere tranquillo e di non turbare la tranquillità degli altri; giacchè coloro che mi attribuiscono sentimenti contrarii, e mi credono vago di *guerreggiare*, s'ingannano di gran lunga, e si mostrano ignorantissimi della mia indole e del mio costume. Oltre che, tacendo, avrei anche evitato di entrare in una controversia spiacevole con un mio compatriota ed amico, quale voi mi siete, e di porgere al mondo occasione, onde accusarmi di bile teologica; accusa che si suol dare dai sapienti del secolo, (i quali, come ognun sa, sono gente pacatissima,) contro chi difende il vero con qualche fervore, quando egli sia vestito di negri panni. Quanto io sia capace d'ira teologica, lo sanno anche coloro che meco usano familiarmente. D'altra parte, io non poteva dissimularmi che, tacendo, correva il pericolo di pregiudicare al vero; perchè essendo io persuaso dell' intrinseca falsità del Rosminianismo, e tenendolo per funesto alla religione e agli studi filosofici, quando mettesse piede nelle scuole cattoliche, senza essere almeno corretto da notabili e radicali temperamenti, il mio silenzio sarebbe paruto a molti una tacita confessione di avere il

torto, o almeno di essere impotente a difendere le mie ragioni. E già fra i Rosminiani si bucinava che i miei argomenti non reggevano a martello, e che dopo la vostra critica avrei messo le pive in sacco. Vero è che questo giudizio non era portato dai lettori imparziali della mia Introduzione, anche dopo la comparsa delle vostre Lettere; ma quanti si trovavano che conoscessero il mio libro uscito di fresco alla luce e appena entrato in Italia? Quanti che avessero avuto pazienza di leggere da capo a fondo, e di meditare un' opera di qualche mole, versante su materie astrusissime? E questa considerazione mi aggiungeva nuovi stimoli per farmi entrare in campo; perchè quando un uomo ha consumata la sua vita in uno studio, e comincia a produrne i frutti con isperanza che non siano affatto inutili ai cultori della medesima disciplina, egli non dee consentire per una modestia e umiltà sconsigliata, che le sue dottrine ricevano lo sfratto prima di essere esaminate dai competenti estimatori, e che i suoi libri, per così dire, siano soffocati avanti di nascere. Imperocchè, se ciascuno è tenuto in coscienza a fuggir l'ozio, e ad operare indefessamente, secondo il suo potere, in pro degli altri uomini, egli è obbligato in virtù dello stesso principio a impedire che i suoi sudori e le sue fatiche riescano infeconde per opera dei male informati, o dei poco affezionati verso la sua persona. Ben sapete che come un padre ha il debito di tutelare la sua tenera prole contro i pericoli ed i mali che la minacciano, così un autore che dà fuori un libro, frutto di molte meditazioni e costatogli qualche lavoro, dee provvedere che la riputazione di esso non sia distrutta dagl' ingiusti e appassionati assalitori, prima che se ne dia sentenza dai buoni giudici. Chiunque abbia corse le vostre Lettere dee confessare che esse mirano a screditare affatto la mia

Introduzione, e a metterla in voce di uno scritto leggero, incoerente, superficiale, dettato senza sufficiente cognizione della materia, e con quella profondità che il Voltaire, (a cui mi avete paragonato,) recava nelle discussioni più serie. La quale opinione sul mio libro, che ora sarebbe forse più difficile ad allignare, poteva mettere radice, quando l'opera era quasi ignota, e voi divulgaste la vostra critica. Calcolate tutte queste cose, e ragguagliati gl'inconvenienti delle due parti, mi parvero maggiori quelli che potevano nascere dal mio silenzio; onde imitando i prudenti, che eleggono in conto di bene i minori mali, deliberai di rispondervi. Ma stetti alquanto dubbioso sul modo, con cui era meglio procedere, cioè se dovessi riscrivere con dolcezza, ovvero mostrare risentimento dei termini da voi usati. Io inclinava per natura e per assuefazione alla via più mansueta; perchè se voi credete che io sia iracondo di complessione o mi lasci traportare allo sdegno, non mi conoscete. Se io mi adiro talvolta scrivendo, lo fo in prova e deliberatamente, quando mi pare opportuno, non mai per moto repentino e sconsiderato dell' animo; giacchè lo scrivere e lo stampare per impeto, mi pare indegno di uno scrittore; se già non è un ragazzo o un uomo senza cervello. Persuadetevi, sig. Tarditi, che in tutti i miei libri non v'ha una sillaba, che non sia stata da me ponderata e scritta con animo posatissimo, anche quando pare dettata dall' affetto e dalla passione. D'altra parte, voi ben sapete, che lo sdegno, purchè sia ragionevole, non è sempre vietato, anzi è talvolta prescritto. Per chiarirvi ch' io desiderava di passarmela con voi dolcemente e amichevolmente, vi allegherò un fatto, di cui non dubiterete, se già non volete tenermi per menzognero. Il quale si è che io avevo cominciato a rispondervi colla stessa cortesia da me usata a prin-

cipio verso il Rosmini, ed era già bene innanzi nel mio lavoro; ma quando alla prima vostra lettera succedettero le altre piene di fiele e di risentimento, (giudicandone dall' apparenza,) mi parve di dovere mutar registro, scrivendovi su quel tuono che avete veduto. Imperocchè il mio scopo essendo il trionfo di quelle opinioni, che tengo per verissime e indubitate, io dovea eleggere i mezzi più acconci a conseguirlo. Ora in questo povero mondo il predominio del vero dipende non solo dalle ragioni, che si allegano, ma eziandio dal modo, con cui vengono espresse. Le buone ragioni sono sempre necessarie per vincere e consolidar la vittoria, ma sole non bastano le più volte a conseguirla; perchè molti lettori prima di pesare l'intrinseco valore di quelle, attendono alla franchezza e all' efficacia, con cui vengono proferite. E se veggono che l'autore le proponga timidamente e rimessamente, non degnano nemmeno di addentrarsi in esse e di esaminarne la sostanza: le stimano *a priori* deboli e insussistenti: credono che chi le adopera abbia poca fiducia nella bontà di esse: la sua modestia è recata a timore, la riserva a diffidenza, e la moderazione a debolezza; tantochè s'introduce nei leggenti una preoccupazione sfavorevole alla perizia dell' autore, alla bontà della causa che egli difende, e quindi all' effetto della sua opera. Che gli argomenti da me allegati nel libro degli Errori siano di qualche peso, io non ne voglio altra prova che il Rosmini e i Rosminiani; i quali tutti non hanno finora osato imprendere seriamente la propria difesa, benchè le accuse che io mossi contro il loro sistema siano gravissime e intollerabili a ogni buon cattolico [1]. Ma se io

[1] La recente critica del Tommaseo non contraddice a questa sentenza; poichè l'autore si contenta di muovere qualche obbiezioncella alle mie

avessi esposti tali argomenti con maggior riserva, se avessi ricambiato con termini manierosi e modesti le vostre punture, imitando quegli avvocati che rovinano la loro causa, patrocinandola fiaccamente, per non osar rintuzzare la tracotanza degli avversari, i più avrebbero creduto ch' io era conscio di avere il torto, e non avrebbero nemmeno finito di leggere il mio libro. Niuno forse o pochissimi avrebbero attribuita la mia lenità a cortesia e mansuetudine: tutti o la maggior parte l'avrebbero recata a diffidenza ch' io m'avessi delle mie ragioni, a debolezza del mio ingegno, a paura che in me s'annidasse degli opponitori; cose tutte contrarie all' interesse della causa che io avvocava. Ora io dovea evitar questo scoglio, mostrando che non solo il mio parere era fondato su buone ragioni, ma che io era altamente persuaso della bontà di queste, e non avea il menomo timore di chi volesse impugnarle. Il che io potea fare, senza rendermi millantatore; essendo veramente convinto dopo lunghissimo esame, che le mie conclusioni non ammettono replica nè istanza di sorte. E finora l'effetto non mostra che io abbia il torto; giacchè son trascorsi due anni, da che io convenni il sistema rosminiano al cospetto del pubblico, accusandolo di errori gravissimi, e fra gli altri di ateismo, e niuno finora ha ardito purgarlo da questa orribile accusa. Tal è la trista necessità, a cui mi vidi ridotto dalle vostre Lettere e dal procedere del Rosmini. E come avrei potuto fare altrimenti, dopo le cose passate col Rosmini medesimo? Non avea io usato a suo riguardo tutta l'urbanità, la sopportazione e la modestia, di cui un uomo è capace? Non avea ricambiate le

proprie opinioni, ma non fa pur mostra di voler entrare nella controversia agitata fra me e il Rosmini.

ingiurie colle lodi? Le villanie coi complimenti? Non avea tentati tutti i modi di riconciliazione e di concordia? E a che mi valse la mia dolcezza? Che frutto cavai dalla mia moderazione? Quello di accrescere l'acerbità e i soprusi dell' avversario. E se io finalmente mutai tenore, non siete voi medesimo, sig. Tarditi, che mi avete suggerito di farlo, che mi ci avete quasi obbligato? Perdonatemi, se io vi parlo con sincerità, e v'imputo un' inavvertenza, che mi par singolare dalla parte vostra. Imperocchè essendomi io inchinato al Rosmini, e avendolo lodato, mentre gli esponevo umilmente le mie obbiezioni, voi torceste contro di me quelle lodi, mi ascriveste a colpa la gentilezza, e mi faceste passar per un uomo a sè medesimo ripugnante, perchè non mi dava il cuore d'imitare il vostro maestro nella sua scortesia [1]. Se non che, voi avete in ciò imitato, senza avvedervi, il vostro duce; il quale vedendo che io dissimulavo lo scritto ingiurioso da lui pubblicato contro di me, e continuavo a usare verso di lui la cortesia solita, per riconoscere la mia moderazione, e mostrarsene grato, fece una ristampa di esso. Confessate, sig. Tarditi, che questo procedere non è il più acconcio di tutti a rendere temperati i vostri avversari; e che se a questi accade di perdere la pazienza, la colpa è in parte vostra. Ma non pensate mica che per tal cagione a me sia toccato di scordarmi questa virtù; perchè se mi risentii, e ricorsi talvolta

[1] Questo costume è comune sottosopra a tutti i Rosminiani. Il Tommaseo è fedele, eziandio per tal rispetto, al genio della sua scuola. Forse le nuove lodi, date da me alle parti lodevoli del Rosmini, in questa seconda edizione, mi verranno del pari rinfacciate, per mostrarmi in contraddizione meco medesimo. Ma io non credo che la rusticità degli avversari debba altrui impedire di essere cortese, quando ciò più non osta al trionfo della causa che si difende.

all' ironia e ai motteggi, il feci, parendomi l'uso di tali armi legittimo e fruttuoso anche per conto vostro. Conciossiachè la dolcezza e la moderazione sono eccellenti e buone da adoperare, quando mansuefanno, non quando aizzano maggiormente e inacerbiscono gli avversari. Ora, se trattando benignamente il Rosmini, egli e i suoi alunni diventavano sempre più aspri verso di me, io dovetti inferirne che la dolcezza in questo caso lavorava a rovescio, e in cambio di rimediare al male e allo scandalo, gli accresceva. Credetti perciò di dovere mutar verso, e tentare se la via opposta non fosse più accomodata a sortire l'effetto che mi proponeva; parendomi che nelle liti scientifiche da uomo a uomo, come nelle gare civili da popolo a popolo, la guerra sia legittima e santa, quando è richiesta a stabilire la pace. E non mi pento di aver preso questo consiglio; poichè, se non m' inganno, la mia tattica ha sortito il suo effetto, e vi ha addimesticati. Ecco che il maestro da due anni in qua è diventato manso, e per parte sua non s'ode più uno zitto. Quando io lo celebrava, egli mi bistrattava; ora che me gli sono rivolto, e senza mancare alla riverenza dovuta al suo grado e alle sue virtù, gli ho mostro che so anch' io occorrendo far tregua colle dolcezze, e usare uno stile più severo, egli si è tirato indietro. Prima, per una paroluzza, era tutto furia; ora che la materia è divenuta più grave, cheto come olio. Quanto a voi, se io mi fossi comportato altrimenti, non vi avrei data occasione di dichiararmi la vostra benevolenza, e con mio dispiacere continuerei a credervi mio nemico; e voi ignorando che lo stile tenuto nelle prime lettere potesse dispiacermi, continuereste ad usarlo con poca edificazione del pubblico. All'incontro il risentimento che ho mostrato, accertandovi che le amichevoli disposizioni del vostro animo erano frantese, vi ha porto il destro

di dichiararmele in modo così gentile, come avete fatto, e io godo di avere in voi riacquistato un amico. Certo la carità cristiana non ha scapitato per questo successo, e io per mio proprio conto ci ho guadagnato moltissimo.

Voi vedete che io non sono troppo acconcio ad affliggermi dell' esito avuto dal nostro litigio. Ma io me ne dorrei gravemente, se mi fosse accaduto di mancare al rispetto dovuto alla vostra persona, e di trascorrere nella menoma ingiuria; perchè le ingiurie sono in ogni caso inescusabili, e nocciono più tosto a chi le pronuncia che a chi le riceve. Ma le riprensioni, quando non toccano l' onore, non sono ingiurie, e possono talvolta esser lecite e scusabili, purchè non offendano la carità e la giustizia. Quando e quanto sia permesso all' uomo civile il contravvenire ai precetti della buona creanza, lo toccherò fra poco: per ora mi basta il notare non trovarsi negli scritti miei una sola parola, che ferisca la persona vostra, o quella del Rosmini, o di qualunque altro nostro coetaneo. Io ho all' incontro protestato sovente nel modo più espresso di credere alla rettitudine del vostro animo, alla illibatezza dei vostri costumi, alla purità della vostra fede. Ho fatto lo stesso verso il Rosmini: ho celebrato la sua pietà e le sue virtù: ho aggiunto che mi stimerei felice di rassomigliarlo per questo verso, non già per ripetere una formola di umiltà cristiana, ma perchè ne son persuasissimo nel più profondo dell' animo. Quando io vi chiamai religioso di professione, non volli già dire che foste frate; ma bensì che essendo laico, non vi vergognate di professare pubblicamente quella religione che avete nel cuore; e con ciò credetti di farvi un elogio. Imperocchè il professare, stando nel mondo, al-

tamente e generosamente la fede cattolica, non è virtù ai dì nostri troppo frequente anche fra i buoni; e i secolari hanno assai più merito dei frati e dei preti ad esercitarla. Se mi venne censurato gravemente il vostro modo di filosofare, e predicando per inette molte vostre ragioni, v' imputai un fallo inevitabile anche dai migliori intelletti, quando hanno una cattiva causa alle mani, la colpa non è vostra, nè del vostro ingegno, ma dell' opinione che difendete; e chiunque si accinga alla stessa impresa, foss' anco il Rosmini, (che essendo autor del sistema dee ragionevolmente saperlo difendere più di ogni altro,) non riuscirà probabilmente molto meglio di voi. Perchè nelle materie scientifiche, che non si aggirano solamente sul probabile, come gli affari pubblici e privati, ma sul certo, e son riducibili a un' esattezza presso che matematica, l' ingegno non può nulla contro il vero. E se riesce talvolta ad allungar la questione, avviluppandola, non può mai deciderla in suo favore : del che la vostra terza lettera mi porgerà forse una novella prova. Potrei dubitare del vostro ingegno, quando non vi avessi personalmente conosciuto; onde se nel difendere il Rosmini mi siete paruto assai da meno di quello, ciò nacque dalle angustie, in cui siete entrato, e dalle preoccupazioni, che s' insignorirono di voi; come credo di avere espressamente accennato [1], aggiugnendo, che mal combatteste per essere male armato, *colpa del fabbro e non vostra* [2]. Io non ignoro già il vostro valore nelle matematiche, e la riputazione di cui godete in questa parte; e siccome mi ricordo della sagacità giudiziosa, di cui facevate

[1] *Degli Errori filos. di Ant. Rosm.*, tom. I, lett. 2.
[2] *Ibid.*

prova, discorrendo meco delle materie speculative, credo che potreste ottimamente filosofare, quando vi volgeste a quei principii che soli possono partorire una buona filosofia. Ma permettetemi che vi aggiunga con pari sincerità, che non potrete riuscirvi, finchè vi ostinerete ad essere Rosminiano; nello stesso modo che l' ingegno più privilegiato non potrebbe al dì d' oggi diventare un astronomo pur tollerabile, se pigliasse le mosse dal sistema di Tolomeo. Oltrechè voi mi parete aderire alle opinioni dell' illustre Roveretano con un tal rigore, e (se mi comportate questo vocabolo,) con una tanta servilità, che non osate nè meno scostarvi dalle sue parole; il che nuoce non poco a quella libertà legittima, senza cui l' ingegno non prova nelle materie scientifiche. Quanto l' ossequio verso la fede e l' autorità suprema sua interprete giova a rinvigorire gl' ingegni anche nelle profane discipline, tanto loro nuoce una servil sudditanza verso le opinioni degli uomini. Il vezzo dei cattivi Pitagorici è funesto alla filosofia; onde i ripetitori troppo ligi di un sistema, anche ottimo, sono forse più nocivi che giovevoli alla scienza; perchè questa scrupolosa aderenza sarebbe solo ragionevole, quando il sistema fosse perfetto; cosa impossibile a verificarsi nell' umano sapere. Non mi farebbe adunque meraviglia, che il sistema Rosminiano sia stato sinora sterilissimo, ancorchè vero fosse; poichè lo studio de' suoi seguaci non consiste che a ripeterlo puntualmente, senza mutarvi pure una sillaba. Il che sarebbe bastato per impedirvi di fare filosofando quella prova, che gli uomini capaci di apprezzarvi si promettevano dal vostro ingegno. Perciò in tutti quei luoghi delle mie lettere che vi sono paruti troppo acerbi, le mie censure, o se volete, le mie sferzate, mirano a ferire, non il vostro ingegno, ma il cattivo uso, che ne

avete fatto; non l'autore del libro, ma il libro stesso; non quell' uomo ingegnoso e savio, che promosse e favorì con liberi spiriti l'utile studio della scuola scozzese in Piemonte, ma il Rosminiano tenace, che giura in ogni parola del Nuovo Saggio, e consacra a una cattiva causa il tempo e le forze, invece d'impiegarle in migliori studi. Vi dirò di più che se vi ho trattato talvolta un po' aspramente, oltre le ragioni assegnate di sopra, l'ho fatto anche per vostro amore, tentando, se col farvi vergognare della vostra cattiva elezione, potessi farvi risentire. Imperocchè io non adulo nessuno, e tampoco le persone, per cui ho una verace stima. Io amo meglio di riprendere, che di adulare; perchè le riprensioni talvolta giovano, benchè siano causa, come i ferri chirurgici, di una doglia passeggera; laddove le lusinghe sono sempre dannose. Vedete adunque se io vi sia nemico, poichè studiandomi di farvi arrossire, ho voluto liberare l'ingegno vostro dalla tirannia di un cattivo sistema, e restituire un buon filosofo alla patria. Sapete quali sono i veri vostri nemici? Coloro che vi esortarono a scrivere le vostre lettere; che vi lodano di averle scritte; che celebrano la vostra elezione per avere abbracciata la difesa del Rosmini, vi confortano a proseguirla, e a sciupare cotesto ingegno e il fiore dell' età vostra in pro di un sistema ferito a morte, dal quale si può tanto cavare qualche costrutto, quanto trar sangue da una rapa. Questi sono i veri nemici, da cui dovete guardarvi, per quanto avete caro il bene e la riputazione vostra. Quanto a me io v'ho amato e stimato sempre, e ho preferito di mostrarvelo, trattandovi con rnvida sincerità, anzichè facendola da piacentiere e da adulatore. Voi direte forse che non avete bisogno delle mie ammonizioni nè de' miei consigli, e che io presumo troppo

di me stesso, se mi credo in grado di darvene, e voi disposto a riceverli. A questo stò cheto; ma desidero siate almeno capace, che se io ho errato per presunzione dal mio canto, o come poco avvezzo alle squisitezze moderne, non ho fallito per disamore o disistima verso di voi. Perciò quando vi dissi di *aver messi in disparte i modi urbani e pacati*, e citai in proposito una sentenza dell'Ariosto, voi potete chiarirvi a che fine l'abbia fatto. « Le ingiurie, » dite voi ottimamente, « non si riparano colle ingiurie, nè le scortesie « colle scortesie [1]. » Ma io non ho mai ingiuriato voi nè altra persona, se ingiuria vuol dir offesa dell'onore, e violazione della giustizia; fui bensì leso dal Rosmini nell'onor mio, e mi guardai cautamente dal rendergli il cambio. Quanto alle scortesie, questo vocabolo, se si piglia in senso biasimevole e odioso, non è applicabile, se non a chi è primo a dismettere i modi urbani e cortesi, e sforza altri ad imitarlo. Ora certo il cattivo esempio non venne da me nella mia controversia col Rosmini e coi Rosminiani. Che se voi chiamate scortese chi malmenato a torto fa un giusto risentimento, vi dirò che in tal caso la scortesia non è colpa, purchè non muova da appetito di vendetta, (la quale è sempre illecita e detestabile,) ma da amor del vero, da studio del proprio onore, da carità verso l'offensore, da desiderio di dargli un utile ammaestramento, e salvarlo da quei pericoli, in cui potrebbe incorrere, se non muta verso, abbattendosi a una testa più dura e ad un animo men moderato. Io tentai di richiamare i Rosminiani alla gentilezza colle buone, e non mi riuscì. Ho io dunque fallato, se ricorsi a uno spediente più severo, rendendo loro pan

[1] *Lett. d'un Rosm.*, pag. 190.

per focaccia, e combattendoli colle proprie armi? Non ho io invece da rallegrarmi del buon esito del mio stratagemma, almeno per vostro riguardo, poichè ho fatto un guadagno così prezioso, com' è il racquistare in pubblico la vostra benevolenza? Io ignoro quanto l'omeopatia possa valere in medicina; ma la credo qualche volta utile e efficace nel morale consorzio degli uomini; e l'amichevole indirizzo, che ha preso la nostra controversia in virtù di quella, non mi lascia pentire del mio consiglio.

Spiacemi di dover entrar nelle cose passate fra me e il Rosmini, avendone già parlato a lungo, e desiderando, anzi che rinvangarle, di seppellirle, se si potesse, in perpetuo obblio. Ma siccome voi ritoccate questo punto, mi è forza l'aggiungere due parole; le quali, spero, saranno le ultime che io dovrò proferire sopra un tema così ingrato. Nella risposta a voi indirizzata io non poteva disgiungere la vostra critica dagli scritti e dai portamenti anteriori del Rosmini, sia perchè voi vi presentavate come un caldissimo suo patrocinatore, e disposto a difendere ogni sua paroluzza, e perchè venni accertato da qualche persona, che la vostra controcritica era stata riveduta da lui; tanto che io dovea considerarla, come opera del Rosmini non meno che vostra, e tenere in solido il maestro e il discepolo come un solo avversario. La quale considerazione, avvalorata dal vostro modo di scrivere, contribuì non poco a farmi credere che voi mi foste malevolo, anzi che amico; non potendo supporre in un alunno così ligio e così infervorato disposizioni diverse da quelle del suo precettore. Ora voi volete persuadermi che anche pel conto del Rosmini io mi sia ingannato, e che questi sia sempre stato meco tutto tenerezza ed amore.

Tanta è l'opinione ch' io ho della virtù del Rosmini, che non posso certamente crederlo capace di odiar me, nè altri, e di calunniare in prova; ma tali sono d'altra parte i suoi portamenti, che non saprei spiegarli, se qualche sinistra preoccupazione non avesse fuorviata la bontà del suo animo, e fatto velo al suo giudizio. Voi per farmi ricredere ricorrete anche qui alle mie parole; e come dianzi vi aiutavate colle lodi da me date all'ingegno e al sapere del Rosmini, per mostrarmi in contraddizione colla mia dottrina, ora allegate ciò che mi venne detto dell'animo di lui, per chiarirmi ripugnante all'altra parte della mia critica. Perdonatemi, sig. Tarditi, ma voi camminate in questa faccenda molto inavvertentemente; poichè torcendo a colpa dei vostri avversari la gentilezza loro, gli costringete a dismettere questa virtù, per non darvi appicco, onde accusarli di contraddire a sè medesimi. Vi portate anche poco generosamente, facendo loro una imputazione, di cui non potranno mai rendervi il cambio, per ciò che spetta al Rosmini; al quale non essendo mai accaduto, ch' io mi sappia, di lodare i suoi avversari, ma solo talvolta di malmenare i suoi lodatori, niuno certo potrà opporgli che per questo rispetto egli discordi da sè. Ma qual è poi in fine questa mia turpe contraddizione? Eccola. In un luogo delle mie scritture io pongo il Rosmini fra *quegli uomini, che non s' offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le cause del suo dissentire*. In un altro all'incontro io dico di lui, che *la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze, per quanto lo facciano con riserva e modestia, e si sforza di far ammutolire colle acerbità o col disprezzo chi osa pur contraddirgli*. Si può dare, dite voi, una ripugnanza più forte? Come mai due qualificazioni così contrarie possono convenire

allo stesso uomo? Voi avete mille ragioni, sig. Tarditi; ma avvertite che questa volta il mio sbaglio non può tornare a vantaggio del vostro maestro. Imperocchè, essendo indubitato che io ho preso un granchio in uno di quei due casi, cioè lodando il Rosmini o biasimandolo, resta a vedere dove sia l' errore e dove si trovi la verità. E siccome nelle quistioni di fatto, per risolverle plausibilmente, al fatto si dee ricorrere, bisogna in questo caso esaminare, qual sia stato finora il procedere del vostro riverito maestro verso i suoi avversari. Ora che egli abbia per costume di proverbiare i suoi oppositori più riverenti, e per ingegno, per indole, per dottrina degnissimi, basterebbe a provarlo il contegno da lui tenuto verso il Mamiani; laddove del contrario procedere io non conosco alcun esempio. Dunque, io confesserò volentieri a voi di aver preso un marrone, lodando la discretezza e la cortesia del Rosmini, e voi concederete a me di essermi apposto, quando biasimai l' asprezza e l' intolleranza di esso. Che dite, sig. Tarditi, di questa conclusione? Non vi par ella conforme alla buona logica? Se la vi quadra, la nostra disputa per questo punto è finita. Che se soggiugneste, ch' io sono stato un matto a lodare e biasimare altrui in modo così contraddittorio, vi pregherei ad avvertire la diversa data dell' elogio e della censura. Dove ho lodato il Rosmini, come modesto e cortese? Nell' Introduzione. Dove l' ho criticato, come uomo di poco garbo e insofferente d' ogni contrasto? Nel libro degli Errori rosminiani, posteriore a quello di due anni. E perchè ho rivocato nell' ultima opera un encomio fatto nella prima? Per una ragione semplicissima, che risulta dall' encomio medesimo. Se voi faceste un bel complimento a un signore, lodandolo di animo indulgente

e benigno, ed egli vi rispondesse, dandovi uno sgrugno in sul viso, continuereste voi a complir seco, e a celebrare la sua buona creanza? Nol credo; perchè in tal caso ogni termine di rispetto avrebbe troppo l' aria di un' ironia acerba e di una canzonatura, e potrebbe procacciarvi un secondo scappellotto, forse più scusabile del primo. Ora fate il vostro conto, che questo sia precisamente il mio caso. Nel 1839 io m' inginocchiai dinanzi all' ab. Rosmini, e gli dissi umilmente : *voi siete uno di quegli uomini, che non s' offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le cause del suo dissentire.* Il Rosmini, senza fare alcun caso di queste ragioni e dell' umile dichiarazione che le accompagnava, rispose, ristampando una scrittura discortese, in cui egli tentava di rendere sospetta sopra un articolo importantissimo la purità delle mie credenze. Aveva dunque io il torto di ridirmi, e di affermare che il vostro maestro *la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze*, con quel che segue? Queste parole non esprimono elle il procedere del valentuomo? Non sono vere dopo il succeduto? Non sono tali da non potergli spiacere ragionevolmente? Imperocchè è credibile che chi si sdegna di essere trattato colle buone, non abbia per male, se altri mette seco da parte i rispetti. Dall' altro lato io non sono da incolpare, se riuscendomi l' avversario diverso da quello che stimavo, ho mutato tenore. Errava io a credere, che un Italiano, un filosofo, un prete, fosse di dolce e di mansueta natura? Poteva io supporre il contrario, senza fargli ingiuria? E quando l' esperienza mi ebbe disingannato, avrei potuto senza scherno continuar a parlare nello stesso modo? Non doveva anzi lagnarmene, come feci, acciò la querela servisse all' illustre autore di un utile ammaestramento? Ma quando mi venne lodato il

Rosmini, dite voi, io aveva già letto l'articolo del Cattolico contro di me; onde non sapete capire, come in appresso mi sia sdegnato di un affronto, che fu da me allora sopportato pazientemente. Adagio, sig. Tarditi, qui bisogna distinguere molte cose. Imprima, quando io stampai l'Introduzione, dove commendo la tolleranza filosofica del vostro maestro, io aveva inteso parlare dell'articolo, ma non l'avevo letto, perchè non mi era riuscito di procacciarmelo. E anche qui io debbo notare la singolar gentilezza del Rosmini; il quale stampò e ristampò uno scritto, in cui vengo accusato di un fallo gravissimo, senza farmene pervenire una copia, acciò io potessi difendermi; benchè egli certo non ignorasse quanto sia difficile a chi è nel Belgio il conoscere, non che il procurarsi, un articolo di giornale stampato sui confini d'Italia. Che se avessi potuto leggerlo, m'avete voi per sì semplice, o sì poco curante del mio onore, da pubblicare l'Introduzione, senza inserirvi almeno una nota di risposta a chi mi accusava di *non saper cautelarmi contro i lusinghevoli sofismi della giornata* [1]? Certo allora avrei fatto ciò che poscia feci nel libro degli Errori, quando ebbi il famoso articolo dalla cortesia di un amico. In secondo luogo la ristampa di esso articolo luganese è cosa assai più grave della stampa, poichè venne dopo l'Introduzione, in cui io combatto espressamente la dottrina, che mi viene imputata nell'articolo; tanto che l'accusa, che nel primo caso può essere scusabile, nel secondo è calunniosa. Certo, se il Rosmini avesse letta attentamente la mia Teorica, e conferiti i vari luoghi fra loro per cogliere il vero senso di ciascuno di essi, non mi avrebbe attribuita una dottrina tanto assurda in filosofia, quanto in religione; ma siccome egli recò in questa

[1] *Il Cattolico*, Lugano, 1839, tom. XIII, p. 101.

lettura una leggerezza incredibile, e frantese maravigliosamente tutti i luoghi dell' opera mia che ha citati, non mi stupisce, se non colse il mio pensiero nelle cose di maggior rilievo. Ma questa scusa non può militare per la ripubblicazione dell'opuscolo, dopo la stampa della mia Introduzione. Voi lo scolpate dicendo che non avea letto *tutto* questo libro. Ma io vi dico che dovea leggerlo, prima di riprodurre contro di me uno scritto, che in caso d'errore, diventava quasi un libello. Egli ne aveva tutto il comodo, poichè io gliene aveva mandato una copia, appena finita la stampa. Che se non volea leggere la mia scrittura, chi l'obbligava a ristampare la sua? Gli uomini pii e onorati, come il Rosmini, debbono procedere col calzare del piombo, quando si tratta dell'altrui riputazione. Debbono farlo sovrattutto, quando si mostrano tenerissimi della propria; perchè non debbono credere che l'onore importi agli altri meno che ad essi. Niuno è più schizzinoso del Rosmini in questa parte; e voi ben sapete com'egli abbia concio un recente scrittore, che osò porre in dubbio la rettitudine del suo insegnamento. E pure Eusebio cristiano protesta espressamente di credere che l'error del Rosmini sia solo dell'intelletto, e non l'accusa di essere sedotto *dai lusinghevoli sofismi della giornata*. Ma ciò non basta alle esigenze del vostro maestro; il quale va in collera, e s'arrabbia, e strilla, e s'indegna contro il povero Eusebio, come se questi appuntando la dottrina di un uomo privato e fallibile, se la fosse pigliata col cielo. Or come mai uno scrittore sì tenero del proprio onore malmena a sì buon mercato quello degli altri? Chi dice al Rosmini : voi avete preso errore innocentemente, sarà quasi un sacrilego o almeno un impudente; e il Rosmini potrà accusare leggermente, non la sola dottrina, ma la credenza altrui, senza incorrere in

alcuna nota di biasimo? Il Rosmini si duole che l'anonimo suo critico *non abbia usato seco il modo prescritto dal Vangelo nella correzione fraterna* [1], ammonendolo privatamente; ed egli non solo trasgredisce questo consiglio o precetto coi suoi avversari, non solo lancia nel pubblico contro di essi le più gravi accuse, quando sono assenti e possono difficilmente conoscerle e rispondervi, ma non esamina nemmeno accuratamente se siano fondate. Perchè non ha egli usato verso di me e l'illustre Mamiani quella correzione fraterna, ch'egli vuole si adoperi dagli altri verso di lui? E chi ha più l'obbligo di adoperarla, che il fondatore dell'ordine della Carità cristiana? Il quale dovrebbe più di ogni altro dar l'esempio di tal virtù. Ma ammonisca ed accusi pur in pubblico, se ciò gli è in piacere; purchè prima si accerti che le accuse stiano a martello. Questo è debito strettissimo di ogni uomo, che abborrisca dal rendersi calunniatore. Ora ciò non fu fatto dal Rosmini a mio riguardo, quando senza pur degnarsi di dare un' occhiata alla tavola del mio libro, (nella quale avrebbe veduto ch'io tratto a lungo di politica, e combatto espressamente gli errori da lui imputatimi,) rinnovò la sua accusa. Oltrechè s'egli diede almeno uno sguardo a quel tanto ch'io dico di lui, come voi confessate, che cuore fu il suo a ristampare uno scritto ingiurioso, quando io me gl'inchinava così riverentemente, e gli presentava la mia opera ?S'egli è male, come voi dite, il ricambiare le scortesie colle scortesie, mi pare assai peggio il rispondere alla gentilezza ossequiosa con modi dispettosi e villani. In verità ch'io non so il concetto che cotesto vostro maestro si faccia di sè stesso e degli altri uomini. I più gran monarchi della terra sorridono al meschi-

[1] Rosmini, *Risposta al finto Eusebio cristiano*, Milano, 1841, p. 5.

nello, che fa loro omaggio, senza credere per questo di detrarre alla dignità propria; e il Rosmini accoglie colle contumelie e coi rabbuffi chi gli si mostra ossequente. Questa sorta di galateo è così singolare, che se altri per ispiegare come un uomo ingegnoso possa metterlo in opera, imputasse al Rosmini di voler tiranneggiare la scienza, e regnar solo, e sforzarsi di spegnere ne'suoi principii chi anco da lungi minaccia l'assoluta sua signoria, non so come lo potreste scusare; perchè sebbene io non creda fondate tali imputazioni, (tal è la stima che porto al Rosmini,) negar non si può che le apparenze non siano talvolta loro conformi. Ma ciò che è più bello si è, che voi m'imputate di contraddizione per aver lodato la benignità di chi mi lacerava, senza por mente che mi ascrivete a fallo di non aver trapassati per tempo i vostri consigli, e mi biasimate di non aver fatto prima ciò che ha poscia eccitata la vostra indegnazione. Se io riscontro le scortesie colla stessa moneta, incorro, secondo voi, nel peccato pagano di Sacripante; se le contraccambio colle buone maniere e cogli elogi, sono contrario a me medesimo. Come ho dunque da fare? Ma se voi esaminerete la cosa più equamente, vedrete che io merito qualche lode per aver dissimulati nell'Introduzione i torti del Rosmini a mio riguardo, e il mio risentimento; lode tanto più meritata, se io sono di complessione irascibile e di umore sdegnoso, come voi credete. Imperocchè se bene io avessi inteso parlare genericamente dello scritterello del Rosmini, come di cosa contumeliosa, io tacqui per amor della pace, e per vedere se era possibile colla pazienza e colla dolcezza di ammansare la fiera. E se al vostro maestro non fosse venuto il capriccio di ristampare l'articolo, vi assicuro in coscienza d'uomo onorato, che non ne avrei mai fatto parola. Io pertanto mi governai come uno,

che vedendosi ingiustamente proverbiato, fa il sordo, o mostra di non capire le punture e le frecciate altrui, interpretandole umanamente, per disarmare la collera del discortese, e insegnargli con bel garbo ciò che dovrebbe fare, fingendo di credere che lo faccia. Che se il partito riesce a ritroso, e la furia monta vie più, e l'avversario si mostra intrattabile, non potete condannare l'amator della pace, se in grazia di essa s'induce suo malgrado a usar mezzi più efficaci, benchè meno blandi e piacevoli. Anche il metodo di Sacripante è buono e cristiano, quando giova a rintuzzare la soverchia arditezza dei Rodomonti. Che se voi non siete mai appartenuto alla classe dei Rodomonti, (il che mi piace di confessare espressamente, sovrattutto dopo la vostra dichiarazione,) non potete negare di aver fatto lega con alcuni di essi e di aver tenuto bordone ai loro soprusi, senz'avvedervene; onde non dovete recarmi a mal animo, se vi feci portare innocentemente una parte di quella pena, che stimate troppo *severa,* ma che certo è dolce, rispetto ai meriti, non vostri, ma altrui. Dico dolce; perchè ogni qual volta, tirato pei capelli, io avessi mancato verso l'onore del Rosmini di quei riguardi che gli si debbono, e resa sospetta la sua fede, ricambiandolo del buon tratto che fece a me, io avrei certo mancato al mio debito; ma l'offeso non avrebbe diritto di lagnarsene. Imperocchè in tali faccende, a sentenza dei buoni giudici, il torto giuridico è sempre di chi comincia.

Voi vedete adunque, sig. Tarditi, ch'io sono almeno scusabile, se accoppiando i modi tenuti dal Rosmini col tenore apparente delle vostre lettere, io mi son creduto in dovere di mostrarne in pubblico qualche risentimento. Ora godo che voi mi diate occasione di ripigliare il mio costume, e di se-

condare la mia natura, proseguendo e terminando amichevolmente una lite incominciata con termini alquanto diversi. Siccome però io sono sicuro che voi sapete distinguere la gentilezza dalla piacenteria, e non credete che per essere manieroso si debba offendere la verità e la schiettezza, vi aprirò ingenuamente l'animo mio, quanto all'effetto in me prodotto dalla vostra ultima lettera. Quando essa mi capitò alle mani, io credetti in sulle prime, che voi voleste continuare nella difesa del Rosmini, e che quindi aveste eletto il solo mezzo opportuno, che era quello di confutare vittoriosamente il primo tomo di quest' opera. Quanto adunque fu il mio stupore, udendo da voi che non l'avevate nemmeno letto per intero? Vero è che mostrate di non giudicarlo gran fatto degno di risposta, come quello che non è *il meglio adattato a mettere in credito nel nostro secolo positivo, nè la filosofia, nè molto meno coloro che la studiano.* [1]. Ma voi mi permetterete di non pigliare a rigore cotesta sentenza, poichè voi medesimo confessate di *non aver letto che qualche brano qua e là* di esso libro, *secondo che vi cadeva sotto gli occhi,* e poi di *averlo chiuso,* senza farne altro, *per lo stesso motivo,* soggiungete voi, *che voltereste le spalle a chi vi parlasse in modo disgradevole* [2]. Voi dunque non potete sentenziare, se la mia risposta stia o no a registro, e quindi se debba piacere o dispiacere al nostro secolo positivo. D'altra parte fra *quei brani che avete letti, perchè vi caddero sotto gli occhi,* io trovo da voi citata la mia decima lettera, in cui riepilogo sotto dieci capi le mie accuse contro il Rosminianismo. I quali capi sono da voi menzionati, ma non ci rispondete; giacchè non credo che a voi nè

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 185.

ad altri cada in capo di dare il nome di risposta a quel poco che ne dite verso il fine del vostro poscritto [1]. Ivi, per esempio, per rispondere all' accusa d'idealismo e di panteismo, citate due parole di uno scrittor francese [2], che afferma il contrario, senza provarlo; e per dar maggior peso a un testimonio così formidabile, mostrandolo imparziale, aggiungete che esso *professa a Rosmini un' inalterabile amicizia* [3]. Quanto alle note di nominalismo e di scetticismo, ve ne sbrigate supponendo che io ho voluto *scherzare* [4]. Assicuratevi, sig. Tarditi, ch' io non ho scherzato, ma parlato da vero; e per provarvelo, vi prometto da galantuomo, che se voi pervenite a risolvere le mie obbiezioni, e a salvare il vostro maestro solamente su quei due punti, io mi fo rosminiano. Ma finchè voi vi contentate di menzionare i capitoli della mia accusa senza far altro, non potete averli per annullati, nè crederne purgato il vostro maestro. Aggiungete che nel mio primo tomo io non ho appuntato solamente il Rosmini, ma voi su alcuni articoli importantissimi, apponendovi, non già di sentire, (poichè vi ho sempre tenuto per uomo religiossimo,) ma di parlare talvolta contrariamente alla fede cattolica e alla buona teologia. Al qual proposito voi protestate espressamente nella vostra ultima lettera di *ritrattare senza eccezione le vostre espressioni e opinioni, quando vi sia accaduto di usarne alcuna men che cattolica* [5]. Ma se questa protesta è sufficientissima per mostrare la rettitudine del vostro animo e la

[1] *Ibid.*, p. 194-200.
[2] *Fragm. philos. par le marquis Gustave de Cavour*, Turin, 1840.
[3] *Lett. d'un Rosm.*, p. 195, 196.
[4] *Ibid.*, p. 195.
[5] *Ibid.*, p. 168, not.

purità delle vostre credenze, essa non basta a mettere in salvo la riputazione del sistema che difendete; giacchè siccome questo si connette logicamente colle sentenze erronee ed acattoliche, che vi sfuggirono dalla penna, e tolte via queste non si può più sostenere, ben vedete che ripudiando tali asserzioni, voi rigettate implicitamente la rosminiana teorica. Il che tanto è vero, che nella ultima lettera, a malgrado della nobile vostra protestazione, voi siete tirato dall' argomento a rimettere in campo qualcuna delle proposizioni biasimevoli, come avrò il destro di toccare più innanzi; onde senza avvedervene iterate la colpa nell' atto medesimo che la ritrattate. Tanto è vero che l'assunto di accordare il Rosminianismo colla fede e di renderlo ortodosso, è vanissimo e disperato; il che dovrebbe finalmente aprir gli occhi a coloro che lo professano. Egli può dunque parer difficile a chi non vi conosce il capire, come l'intendiate; e mi dorrebbe assai, se a taluno sembrasse che in vece di rigettare il sistema rosminiano, come indiviso da certi errori gravissimi in opera di religione, voi abbracciaste questi errori perchè inseparabili da quel sistema. Il qual sospetto non cadrà mai certamente nell' animo mio; tal è il concetto ch' io tengo della rettitudine e pietà vostra: ma potrebbe facilmente allignare in altri, ed essere cagione di cattivo esempio e di scandalo. Per evitare questo inconveniente non vi ha altra via, che il provare l'una di queste due cose; o che gli errori teologici che io vi ho imputati non sono errori, e che i conseguenti che ho tirati dal Rosminianismo sono ortodossi; ovvero che gli uni e gli altri non sono logicamente e inseparabilmente connessi colla dottrina del vostro maestro. Ora di questi due assunti il primo è evidentemente assurdo; resta adunque che i Rosminiani diano opera al secondo. Ma voi

sinora non l'avete fatto, passandovela con poche parole intorno ai corollari funesti del Rosminianismo, e ripetendo, qualcuno di quei postulati, che non si possono accordare colla buona teologia. Vero è che nella ultima lettera proseguite a difendere il vostro maestro contro la prima critica, che ne ho fatta nell' Introduzione; ma ben sapete che questo modo di difesa non è più a proposito dopo il mio libro degli Errori. Imperocchè le regole della dialettica prescrivono che nelle dispute, quando l'uno dei contendenti replica alle ragioni dell' altro, questi risponda alle nuove istanze, prima di entrare nelle altre parti dell' argomento; giacchè non si può stabilire un punto susseguente, se la controversia non è finita intorno a quelli che precedono. Voi dunque, se volevate da senno proseguire il patrocinio del Rosmini, dovevate prima di tutto pigliar la difesa delle due prime vostre lettere, da me combattute nel primo tomo di quest' opera; e quando vi fosse riuscito di averla vinta su questo articolo, avreste potuto por mano a giustificare il vostro maestro sul rimanente. Il che era tanto più conveniente, che nell' ultimo mio scritto io dichiarai più a lungo, particolarizzai più per minuto, e riepilogai con maggior precisione i vizi del sistema rosminiano; attalchè contro di esso dovevate volgere le vostre armi, se volevate aspirare all' onore della vittoria. Ma voi all' incontro, trascurata l' opera più recente, e contentandovi di dire che non appaga gli uomini *positivi*, benchè confessiate di non averla letta, continuate a guerreggiare contro la più antica; e rendete imagine di un capitano, che si confidasse di vincere la giornata, schermendo coi veliti che appiccano la zuffa, senza curarsi di venire alle mani colle squadre di grave armadura, che formano il grosso della battaglia. Se questa strategia vi si facesse buona, potreste facil-

mente credervi vincitore; giacchè quando io avrò mostrato, come farò in questo volume, che le ragioni della terza vostra lettera non sono più salde delle precedenti, voi senza far nessun caso della mia nuova risposta, o contentandovi di sfiorarla con poche pagine, potrete pubblicare una quinta lettera, e una sesta, e quante altre vi sarà in piacere, finchè il frutto che ne caverete non vi avverta dell' inutilità di questa fatica. Imperocchè, (permettetemi che ve lo dica per l'amore e per la stima che vi porto,) cotesto tenor di procedere non ingannerà nessuno; e in vece di darvi pur l'ombra della vittoria, non sarà buono che a suggellare e a rendere più manifesta la vostra disfatta. Non ingannerà nemmeno i Rosminiani vostri colleghi; i quali per ogni buon rispetto facendovi dintorno un po' di plauso e di schiamazzo, fremeranno nell' animo loro vedendo che uno dei loro migliori campioni provvede in tal modo agl' interessi della setta comune. Ecco le cose che io sono andato fantasticando colla occasione della vostra ultima lettera; e siccome non so acconciarmi nell' animo, che voi giudizioso, come siete, e come io vi conobbi anticamente, non abbiate fatto sottosopra le medesime considerazioni, mi sono infine risoluto, che col dar fuori la quarta epistola voi non abbiate tanto voluto difendere il Rosmini, quanto fare per conto vostro una ritirata onorevole. Nel qual caso mi par da lodare la vostra elezione, così circa il fine che vi siete proposto, come intorno ai mezzi posti in opera per ottenerlo. Imperocchè, quanto ai mezzi, volendo tirarvi indietro, conveniva evitare ogni mostra di voler seriamente continuare la pugna; il che voi faceste, lasciando intatto il libro degli Errori, e notificandomi che non ne avevate letto, se non qualche brano qua e là. Affinchè poi la ritirata fosse onorevole e dignitosa, allegaste per iscusa le cose

disgradevoli che nel mio libro si trovano, come una ragion sufficiente per disimpegnarvi dal confutarlo : e ci aggiungeste un po' di mostra guerriera, pubblicando una lettera già composta prima che gli Errori rosminiani uscissero alla luce, e in gran parte già confutata anticipatamente da questi; imitando que' soldati, che sforzati a capitolare e a rendere una fortezza impossibile a difendere, chieggono di uscire armati, in ischiera, a bandiere spiegate, cogli onori militari, passando in aspetto di neutri più che di vinti tra le file dei vincitori. Il che io vi consento di buon grado, anzi ve ne lodo, sia perchè le orrevoli vostre parti sono degne di tali riguardi, e perchè essendo io mosso dallo studio del vero e non da amor proprio in questa controversia, miro alla sostanza, non alla vanità del trionfo. Quanto al fine, il partito che avete preso mi par conforme alla prudenza e alla pietà vostra. Imperocchè la pietà non può consentirvi che continuiate a difendere il Rosminianismo, se prima non è purgato dalle accuse gravissime, che militano contro di esso; e la prudenza non può permettervi di por mano a questa discolpa, se non siete ben certo di riuscirvi. La qual certezza non può più a quest' ora in voi annidarsi, da che il vostro stesso maestro, che più di ogni altro dee essere in grado di salvare il suo sistema, se ciò può farsi da alcuno, non osa pigliarne la difesa. E chiunque conosca il costume del Rosmini, e i portamenti da lui tenuti finora cogli avversari suoi, sa troppo bene ch' egli non si riduce mai a tacere, se non quando è convinto che non approderebbe nulla a parlare.

Io non so, se il silenzio, che il vostro illustre maestro tiene da due anni sulle imputazioni rilevantissime fatte alla sua dottrina, si debba anco chiosare per una tacita rinunzia di

essa. Se non fosse di certi rumori, che giunsero insino a me, e che mi tengono sospeso su questo proposito, io non ne avrei alcun dubbio; e lo crederei tanto più volentieri, che questa riserva sarebbe onorevolissima al carattere di lui, e conforme ai doveri del grado sacerdotale. Niuno ha più di me apprezzate le virtù del Rosmini; niuno lo venera maggiormente ancor oggi, malgrado le cose occorse; onde mi parrebbe tanto più bello e convenevole che avvedutosi del suo errore innocente, egli non si ostinasse a difenderlo, e lo passasse con un savio silenzio. L'errare è proprio di tutti, eziandio degl' ingegni più segnalati; e quando lo sbaglio è incolpabile, il ricredersi, (che in ogni caso onora presentemente chi 'l fa,) aggiunge nuovo lustro alla riputazione avvenire, senza nulla detrarre alla preterita. Il Rosmini cadde in uno di quegli errori che sono propri degli uomini ingegnosi; egli fu sedotto da una novità speciosa, con cui gli parve di poter ristorare la filosofia; e l'illusione fu tanto più grande, ch' egli trovò la confermazione de' suoi pensieri nel semirealismo del medio evo. Ma egli non s' avvide che questo sistema produsse il nominalismo, il Cartesianismo, il sensismo, e tutti gli scandali dell' eterodossia moderna. La novità ha tanta efficacia sullo spirito umano, che quando ella si presenta sotto una sembianza onesta e religiosa in sè stessa, e come il ristauro di una dottrina vecchia e di qualche rinomo, (congiungendo par tal modo i vantaggi della pellegrinità a quelli di un' antichità apparente,) non è meraviglia, se anche gli uomini migliori e più timorati si lasciano prendere al suo attrattivo. L'unico modo in questo caso di evitar l'errore consiste nel maturare a lungo i propri pensieri prima di pubblicarli, e nel rivolgerli e squadrarli sotto tutti gli aspetti possibili. Se il Rosmini lo avesse fatto, egli è im-

possibile che il suo ingegno acuto e profondo non avesse avvertiti i vizi del suo sistema, e non ci avesse rimediato, risalendo all' antico e sincero realismo, invece di dargli il bando, com' egli fa espressamente. Ma se altri gli mostra tali difetti, ed egli in cuor suo li riconosce, (e non potrei altrimenti interpretare il suo triennale silenzio, senza far torto al suo onore,) vorrà egli negarli pubblicamente? Io sarei grandemente colpevole, se nella presente controversia intendessi a mortificare qualcuno, e sovrattutto un uomo così onorando, com' è il Rosmini, e a confondere l' interesse della mia causa con quello della mia persona. Quando la ragion vince, e il torto perde, il trionfo è comune a tutti quelli che amano il vero. Niuno può ringalluzzarsi di aver colta la verità, nè rimproverare altrui un errore incolpevole, senza dimenticare di esser uomo, e sottoposto allo stesso infortunio.

Homo sum, et nihil humani a me alienum puto.

Io sono persuaso quanto altri di questa bella sentenza, e se nel caso presente credo di aver ragione contro il Rosmini, e lo dico in modo così franco e preciso, lo fo perchè io non ci ho altro merito che quello aver di differito maggiormente a pubblicare le mie opinioni. Io vi posso dichiarar questo punto con un esempio, che mi richiamate alla memoria. Voi ricordate molto gentilmente nell' ultimo scritto un vostro amico, col quale dieci anni fa andavate a diporto, e conversavate di opinioni speculative. « L' amico, » dite voi, « fu il primo che mi parlò con « molta lode della dottrina filosofica del Rosmini, e mi « esortò a studiarla; » benchè, voi soggiugnete, « egli finisse « per trovare radicalmente falsa quella dottrina filosofica,

« che sola a me par vera [1]. » Ciò è verissimo; e avreste potuto aggiungere che l' amico fin d' allora ripudiava radicalmente i principii del Rosmini, ed era convinto che l' ontologia dee precedere la psicologia nell' ordine logico della scienza; ed egli si rammenta d' avere avuto con voi su questo punto parecchie gare amichevoli: Che se vi parlò con molta lode dell' opera del Rosmini, e vi esortò a studiarla, egli non fece se non dirvene sommariamente quello che poscia ne scrisse in due opere successive, nel punto stesso che ripudiava i canoni cardinali di quella dottrina. Imperocchè l' amico porta questa opinione, che l' errore scientifico, (ben diverso per gli effetti dall' error popolare,) quando è ingegnoso e profondo, giova grandemente alla scoperta del vero; onde non è meraviglia, se quantunque alieno dal sistema rosminiano, egli lodasse oltre l' ingegno dell' autore, alcune parti dell' opera, e vi consigliasse a studiarla tutta, come avrebbe potuto esortarvi egualmente a studiare, verbigrazia, il Trattato sulla natura umana dell' Hume, o la Critica di Emanuele Kant, (in caso che tali scritti vi fossero stati ignoti,) benchè la dottrina di queste due opere si fondi su principii onninamente falsi. Ma certo egli desiderava che voi recaste in questa lettura quella moderata libertà di spirito e quella cautela che sono necessarie a chi è filosofo, e ha la buona ventura di potersi governare filosofando coi principii delle vere credenze. Così fece l' amico per proprio conto; onde, se quando con voi discorreva, vedeva il vizio del sistema Rosminiano, senza sapervi rimediare, più tardi ne rinvenne il modo; e trovollo per via semplissima, collocando in capo all' enciclopedia

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 186, 187, not.

umana una verità razionale, che campeggiava ab antico nel frontispizio della rivelazione. Prima che questa luce gli balenasse allo spirito, e gli facesse concepire il principio di creazione, come assioma protologico del sapere, egli avea tentato di costruire l' edifizio della scienza prima colla semplice nozione dell' Ente reale, somministratagli da molti autori ortodossi ed eterodossi; ma l' opera sua riusciva sempre al panteismo. E quando il Nuovo Saggio comparve, egli studiandolo, si avvide che l' ente possibile del Rosmini non approdava meglio dell' altro; poichè, se il primo era pregno di conseguenze panteistiche, l' ente rosminiano spogliato della realtà conduceva a uno scetticismo assoluto. Ora il panteismo nudo e rigoroso e lo scetticismo spaventano del pari la coscienza e la religione; il panteismo attenuato, modificato, corretto, non s' accorda colla buona logica. L' amico adunque, finchè non si fu abbattuto nel vero principio che lo trasse d' impaccio, si guardò molto bene dal pubblicare i suoi pensieri, credendo esser debito di ogni scrittore il non farsi filosofo in pubblico, prima di esser ben chiaro della verità de' suoi pensamenti; giacchè gli scritti, non potendosi ritirare, ed esercitando un' azione non passeggera, ma più o meno durevole, sono assai più importanti delle azioni. Laonde anche quando gli parve di aver colto nel vero, e sentì nascere in sè stesso una persuasione e una certezza filosofica, che dianzi non aveva gustate, non si affidò di pubblicare il suo sistema, se non dopo essersi accertato con lungo esame, che il suo principio e il nuovo metodo di filosofare, che ne risultava, armonizzavano con tutte le verità e si opponevano a tutti gli errori. Allora egli credette di potere prudentemente por mano a divulgar le sue idee, e finora non ha ragione, onde pentirsi di averlo fatto. Ma d' altra parte

egli si rallegra di non essere stato più pronto a farlo; e questa longanimità filosofica, per cui avendo cominciato a coltivar con ardore la filosofia all' età di tredici o quattordici anni, non si risolse a stampar nulla su questa scienza che verso i quaranta, è il solo merito ch' egli possa attribuirsi su qualche illustre e pio filosofo, che fu forse meno paziente nel maturare le proprie opinioni. Nè egli ricuserà di diminuire eziandio questo piccolo merito, attribuendone la causa, non alla sola elezione, ma ancora a certe vicende di fortuna, che travagliarono la sua vita esteriore, e ad un pietoso consiglio di quella Providenza, che indirizza le traversie umane a salutevole effetto. Voi vedete adunque, sig. Tarditi, che sebbene io mi creda, come l' amico, di non avere il torto nella disputa corrente, non ho tuttavia alcuna ragione d' insuperbirne, o di stimar meno la bontà, e l' ingegno de' miei avversari.

Egli è in virtù della stima da me portata a coloro che dissentono dalle mie opinioni, e specialmente al principale di essi, ch'io amo ancora di attribuire il suo lungo silenzio a un tacito abbandono della causa da lui abbracciata, senza lasciarmi spaventare dai romori che corrono in contrario, e dalle imprudenze di certi suoi discepoli. Imperocchè, se dovessi dar fede a queste voci, e supporre che il Rosmini, senza voler mettere in chiaro l'ortodossia del suo sistema, si ostini tuttavia a professarlo ed a propugnarlo, dovrei con grande mio rammarico mutare il concetto che ho avuto sinora dell'illustre filosofo. Per chiarirvi il mio pensiero, permettetemi, sig. Tarditi, ch' io discorra per qualche istante su questo presupposto, benchè lo tenga per falso; non essendovi nulla di più atto a mostrare l'improbabilità di

certe ipotesi, che a supporle momentaneamente vere, e a misurarne il valore dalla loro applicazione. Un autore, che si professa guidato da ottime intenzioni, pubblica un sistema di filosofia, predicandolo come vero, opportuno, propizio alla religione. Questo autore è un cattolico, un prete, un uomo obbligato per molti titoli a rimuovere ogni sospetto che altri aver possa della sua fede, e ad evitare le menome occasioni di seduzione e di scandalo. Alcuni studiosi, laici e chierici, deditissimi del pari alla religione, stimando la nuova dottrina conducevole a questa, l'abbracciano cupidamente, e si ingegnano d'introdurla nelle scuole, nei seminarii, negli atenei, e di propagarla nel mondo colla voce e coi libri. Sorge frattanto un uomo, che con modestia e cortesia dice al maestro e ai discepoli: « Amici, voi vi siete ingannati. Il sistema, che voi riputate favorevole alla religione, le è nemico; ed è un nemico tanto più formidabile, che non ne ha il sembiante, e propina il veleno agl'incauti sotto spezie di esca salutare. Così almeno ne pare a me, ed eccovi le mie ragioni. Esaminatele di grazia con animo attento e pacato; e se vi pare che non calzino, mostratemelo, usando la stessa cortesia, colla quale io ve le propongo. Vi prego solo a ventilarle seriamente, e a porre nel risolvere le mie obbiezioni la stessa contenzione di spirito, che io ho messo nel farle; perchè io le ho meditate assai prima di darle fuori, e leggendole, vedrete che non sono da disprezzare. Il negozio è degno di gran considerazione, e merita che pigliate questa fatica, giacchè, come buoni cattolici che siete, e sinceri adoratori delle comuni credenze, qual dolore sarebbe il vostro, se un giorno vi avvedeste di aver pregiudicato alla religione, in luogo di giovarle? Di aver seminato il loglio, in vece del buon grano? Distrutto, in cambio di edificare? Corrotta e non migliorata la

generazione novella? Di avere spianata la via allo scetticismo, al panteismo, all'ateismo e alle altre pesti della filosofia moderna? Di avere insomma aggravata la malattia intellettuale del secolo, invece di porvi efficacemente rimedio? Mettete adunque da parte tutti gli umani rispetti, che senza grave colpa e direi quasi senza sacrilegio, non possono intervenire in queste contese. Io crederei di farvi ingiuria, se in materia di tanto importanza, vi stimassi capaci di consigliarvi colle misere considerazioni dell'amor proprio; giacchè qui non si tratta di noi, ma del vero. Le vostre intenzioni sono dirittissime, e niuno più di me ne è capace; ma voi sarete capaci altresì di non essere immuni da errore; onde non rifiuterete di riesaminare la vostra dottrina, e se le mie ragioni non vi paiono a proposito, di dichiarare in che consista il loro vizio, così per mia propria instruzione, come per edificazione del pubblico; il quale potrebbe scandalizzarsi del vostro silenzio in cosa sì grave, e male interpretarlo. E la domanda che in solido io fo a tutti voi, è specialmente indirizzata al vostro maestro; il quale essendo l'autore del sistema accusato, e trovandosi investito della dignità del sacerdozio, ha più di ogni altro l'obbligo di non recedere in questa controversia, e di render conto della sua dottrina dinanzi a Dio e agli uomini.» Non vi pare che questo linguaggio sia franco, moderato, rispettoso, cristiano? Or come credereste che sia stato accolto? Colle mormorazioni e col dispetto. Il povero critico fu trattato come un importuno, che si vuol frammettere nelle altrui faccende, e turbare l'altrui quiete; quasi che la filosofia, la religione, il vero, la scienza siano un patrimonio di pochi privati, da cui gli altri vengano esclusi; o a guisa delle cose che non appartengono a nessuno, debbansi avere per legittima preda del primo occupante. L'autore

del sistema accusato in modo tanto solenne e pur così rive-rente, si ritira dall'aringo, senza però rinunziare alla sua dottrina; continua a professarla pubblicamente, benchè ella sia incolpata di ateismo, senza proferire una parola per liberarla da questa nota, come se tal nota e le altre che l'accompagnano, fossero una ciancia. Non si saprebbe nemmeno ch' egli conosca l'accusazione, benchè pubblica, se non ristampasse un suo scritto calunnioso contro l'avversario, e non aggiungesse in una postilla la solita canzone degli autori che sono impacciati a difendersi, di essere stato franteso, senza però provarlo. Invano alcuni suoi discepoli più sinceri ed infervorati lo confortano efficacemente e ripetutamente a scolparsi: egli fa il sordo, o risponde di non potere, perche è troppo occupato. Questa bella scusa egli ha cura di stamparla per ogni buon rispetto. « Non avrei obbligazione di rispondere, » dic'egli parlando ad un altro critico, « nè risponderei certa-« mente, se l'incognito autore avesse combattute delle mie « opinioni indifferenti; attesochè le sopraccrescenti mie « occupazioni mi tolgano il tempo e le forze da entrare in « discussione con quelli, che di loro osservazioni mi ono-« rano [1]. » E qui giova il notare che queste parole furono scritte dall'illustre autore, quando egli aveva già veduta la mia Introduzione; onde qualche malizioso potrebbe sospettare che siano state suggerite da questo libro. Che se egli le avesse pronunziate in occasione della opera del Mamiani o della mia Teorica, sarebbero potute passare; poichè le opinioni del Rosmini che furono criticate dall'inclito autore del Rinnovamento, e da me nel mio primo libro, potevano aversi per indifferenti; ma come mai questa qualificazione si

[1] *Risposta al finto Eusebio*, p. 3.

può dare alle dottrine censurate nell'Introduzione? Le quali s'attengono ai punti più fondamentali della filosofia e della fede. Convien dunque credere che il Rosmini fosse disoccupatissimo, quando per tutelare *opinioni indifferenti,* egli aveva agio di scrivere un grosso volume contro un capitolo dell' illustre Mamiani, e un lettcrone contro un mio periodo; e che in appresso da quest'ozio beato e veramente invidiabile egli sdrucciolasse in un mare di faccende, onde gli manchi perfino il tempo di giustificare i suoi assunti contro le imputazioni più atte a conquiderli. E anche in questo caso, non saprei capire il suo contegno; perchè non so quale occupazione sia più grave di questa, nè qual dovere possa andarle innanzi; giacchè oltre l'importanza del primo vero, si tratta di una cosa che tocca l'edificazione del pubblico e il decoro dello stato, a cui il Rosmini appartiene. E veramente la prudenza del vostro autore stupì talmente ed afflisse la stessa sua scuola, che voi per supplirvi, non esitaste a discendere animosamente nella lizza, con consiglio forse più generoso che cauto. Ma senza entrare nel merito della vostra difesa, ben sapete che essa produsse una novella accusa più forte e stringente ancora della prima, a cui nè voi, nè il vostro maestro, nè altra persona, che io mi sappia, ha finora risposto. E pure son passati già quasi due anni, da che il nuovo scritto uscì alla luce, e corse l'Italia; e il Rosmini tace tuttavia non meno che i suoi discepoli. Uomini cattolici comportano che altri imputi il loro sistema di sensismo, di scetticismo, d'idealismo, di panteismo e di ateismo, e provi l'accusa, e non osan proferire una sola parola per ribatterla! Direte forse che l'accusa è calunniosa, e quindi indegna che le si risponda? Ma ancorchè fosse falsa, non sarebbe calunnia, poichè tocca, non già la persona, ma la dottrina degli avversari; e alle ac-

cuse gravissime contro una dottrina, corroborate dalle ragioni, è debito il rispondere. — Le ragioni assegnate sono deboli, insussistenti, indegne di *un secolo positivo,* e quindi sarebbe superfluo l'occuparsene. — Cotesto si dice da voi, ma niuno è obbligato a credervi sulla vostra parola, tanto più che affermate di non aver letto il mio libro. Dovete dunque provare almen questo, se volete che vi si creda; ovvero riferirvene al parere degl'imparziali. Interrogate tutti i lettori della mia opera, dai Rosminiani in fuori, per qual motivo essi credano che il Rosmini non ci abbia risposto; e tutti vi risponderanno, che ammutì per timore di essere illaqueato, e di rovinare la sua causa più parlando ancora che tacendo. Altrimenti un uomo così schizzinoso e insofferente di ogni contraddizione, come ognun sa che è il Rosmini, non si sarebbe mai ridotto al silenzio in materia sì grave. Che più? I Rosminiani medesimi, se sono sinceri, vi confesseranno che quando lessero la mia scrittura, ne furono spaventati; il che mostra che le mie ragioni son tali, che coloro, a cui importa, non mancherebbero di rispondervi, se credessero di poterlo fare. Vi dico tutto questo così ingenuamente, come vedete, poichè il successo avuto non è mio, ma della causa che ho per le mani. Nè credo che il Rosmini voglia ricorrere ai propri meriti personali, e alle testimonianze onorevoli, che ha ricevute dalla Santa Sede; inferendone, come voi fate, che un uomo così pio e così qualificato, com' egli è veramente, non ha potuto incorrere negli errori imputati, e che ciò basta a giustificarlo, senz' altra risposta. Voi aggiugnete in questo proposito le seguenti parole: « Siccome io credo che nè voi, nè i « vostri seguaci non vorrete incontrare la taccia che cortese- « mente date al Rosmini e a' Rosminiani, di credervi cioè voi « il Papa, ed i vostri seguaci la Chiesa; così ci permetterete

« d'essere tranquilli riguardo alle suddette accuse sull'ete-
« rodossia della dottrina che seguitiamo, almeno finchè gli « oracoli della Chiesa non abbiano pronunciato [1]. » Assicuratevi, sig. Tarditi, che io non incorrerò mai in un peccato così ridicolo; ma ancorchè ne fossi capace, non potrei cadervi in questo caso, perchè ciò non fa nulla al presente proposito. La quistione che ora si agita non corre già fra me e il Rosmini, ma fra le mie ragioni e quelle dell'avversario : è una quistione scientifica e non personale, almeno secondo il mio intendimento. Io sarei certamente degno di riso, se pretendessi che qualcuno credesse alle mie parole, per l'autorità della mia persona; ma io domando solamente che le mie ragioni siano discusse, si approvino se buone e salde, e nel caso contrario vengano annullate. Voi all' incontro mi parete cadere nel fallo che ora mi imputate, allorchè ripudiando con poche parole e con magnanima sprezzatura gli argomenti del mio ultimo libro, non li credete pur degni di esame. Quando il Rosmini diede fuori il suo sistema filosofico, io mi guardai dal dirgli cattedraticamente : voi avete il torto; ma studiato bene il libro, esposi per minuto i motivi che m' inducevano a riprovarne la sostanza. Il Rosmini tacque, e il suo silenzio non si può interpretar con suo onore, se non pigliandolo in conto di ritirata. Voi più confidente entraste in campo, e alle mie ragioni contrapponeste le vostre. Io replicai e mostrato che i vostri argomenti, non che distruggere i miei, non erano pure atti a debilitarli, rinnovai e dichiarai più spiegatamente i vizi ch'io trovo nel Rosminianismo; i quali vizi son tali da fare inorridire ogni uomo pio e cattolico. Voi non rispondete un iota alla mia replica,

[1] *Lett. d'un Rosmin.*, p. 197, 198.

e vi contentate di dire che non mi si dee credere, perchè io non sono il Papa. Ma per la vita vostra, sig. Tarditi, che modo di raziocinare è cotesto? Dunque acciò un autore possa combattere un cattivo sistema di filosofia o di religione, e abbia diritto di essere udito, egli dee essere il sommo pontefice? Le sue ragioni non varranno nulla, solo perchè il proponente è persona privata? Coloro che sostengono l'errore da lui combattuto, potranno in coscienza continuare a professarlo, anche quando sono impotenti a difenderlo, col solo pretesto che chi lo ha svelato non è investito della dignità suprema? E pur le vostre parole, se hanno qualche senso, non possono significare altro che questo. Ciascuno certamente *vi permetterà di essere tranquilli*, per ciò che concerne la bontà del vostro sistema, quando avrete chiarito dimostrativamente che le opposizioni mosse contro di esso patiscono ragionevole istanza. Ma finchè questo non vien fatto, e militano contro di quello le più formidabili incolpazioni, communite da tali prove, che niuno de' vostri ha finora osato impugnarle, non sarò già io, nè altra persona privata, ma la vostra coscienza medesima, che non *vi permetterà di essere tranquilli*, se vi ostinate a perseverare nelle vostre opinioni.

Quanto agli elogi fatti dalla Santa Sede al vostro maestro, essi tornerebbero a proposito, se io avessi menomamente rivocato in dubbio l'ingegno, la pietà e la dottrina dell'illustre autore. Ma protestando anzi di riconoscere quanto egli vaglia per questi tre rispetti io non gli ho imputato altro che un errore intellettuale; e voi sapete quanto me che gli errori dell'intelletto possono cadere eziandio negli uomini per valor d'ingegno, bontà d'animo e copia di sapere più eminenti. Che se voi pretendeste che quando la Santa

Sede commenda queste tre parti in un uomo privato e vivente, essa intenda di autenticare anche solo indirettamente le sue dottrine, voi piglierieste un grave errore, e non mi sarebbe difficile a mostrarvelo. Non occorre però che io lo faccia, poichè voi medesimo lo confessate, quando riferite le parole del sommo pontefice, soggiugnete: « Con questa citazione io « non intendo di volere in certa maniera far credere che la « dottrina dell' ab. Rosmini sia dalla suprema Autorità della « Chiesa sanzionata; tuttavia essa non è inopportuna rispetto « alle suddette vostre accuse [1]. » Se non che, l' ultimo membro di cotesto periodo contraddice al primo; giacchè se voi non intendete di avvalorare le dottrine del vostro maestro colle lodi date dal sommo pastore alla persona di lui, la vostra citazione è *inopportuna*, non avendo io mai inteso menomamente di detrarre ai pregi personali del Rosmini, ma solo alla verità di una parte delle sue dottrine. D'altra parte, se per debilitare ciò che dico contro la dottrina, non giudicate *inopportuno* di allegare l' encomio fatto alla persona dall' autorità suprema, date segno di credere che gli oracoli di questa abbiano mirato a *sanzionare*, come voi dite, in qualche modo le opinioni del personaggio lodato da essa; il che è contro il vero e contro la vostra protesta medesima. Nel resto che l' elogio del santo Padre non abbia avuto la menoma intenzione alla dottrina rosminiana, si ritrae da un fatto evidente; il quale si è che poco tempo dopo la pubblicazione delle Lettere apostoliche da voi citate, un' opera del Rosmini soggiacque in Roma stessa a gravissime critiche; il che prova, che anche dopo l' elogio fatto alle egregie qualità del Rosmini, i suoi scritti non sono tenuti per immuni da

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 198.

errore, nè tali che non possano essere senza temerità censurati. E quando aggiungete che il Nuovo Saggio fu pubblicato molto tempo innanzi, e dato fuori in Roma, per inferirne che non contenga i germi di quelle ree conseguenze che io ci trovo, perdonatemi se io vi rispondo, che discorrendo così, voi mostrate di mal conoscere la prudenza e tolleranza romana. La Santa Sede, che da coloro che non la conoscono viene accusata di essere avversa ai progressi legittimi dell' umano sapere, e di volere tiranneggiar le menti con dispotico impero, è forse l'autorità più mite, più dolce, più benigna e tollerante del mondo. Quanto ella si mostra tenace e inflessibile a mantenere incorrotte le verità divine che sono accomandate alla sua tutela, tanto ella ama di lasciare un libero campo agli ingegni in tutte le parti dell'umano sapere. E non solo ella ama la libertà filosofica, ma protegge la filosofia stessa e i diritti della umana ragione contro coloro che gl' impugnano: li protegge contro quelli che gli assaliscono per un improvido zelo, e vorrebbero in grazia del dogma divino spiantare la sapienza umana. Non è gran tempo, che alcuni illustri chierici francesi pigliarono questa folle impresa; e certo l' ingegno, l' eloquenza, gli applausi, i sofismi loro non mancavano. Ma ciò nulla valse contro il senno romano; e il mondo vide un singolare spettacolo, cioè i diritti e i privilegi della mente umana e della filosofia difesi in Roma, mentre erano acremente impugnati in Strasborgo e in Parigi. Se l' erudizione moderna, che per lo più cinguetta sul medio evo senza conoscerlo, studiasse gli annali delle scuole cattoliche in quei tempi, vedrebbe che l' esempio recente non ha nulla di straordinario; e che Roma fu l' autorità salvatrice della libertà filosofica nei bassi tempi. Vedrebbe che le condanne stesse di Roma mirarono al mantenimento

di essa; perchè Roma non condanna, non ha mai condannato che quei sistemi negativi, che dimezzano il campo della scienza, invece di ampliarlo; nel che appunto consiste la natura dell' errore. E nello stesso modo che il sistema cattolico è il più libero di tutti, perchè è il più largo, ed è il più largo perchè abbraccia tutte le verità e non esclude che gli errori, cioè le negazioni; così l' autorità regia e sovrana, principale conservatrice di questo sistema unico, non ha mai riprovato e condannato se non quelle opinioni, che ristringono e non propagano i confini dell' umano sapere. Che se il coartare i termini della scienza, e *diminuire il numero delle verità* naturali o sovrannaturali par libertà ad alcuni, e tirannia l' impedire che questo bel consiglio si metta in opera, Roma si dee ringraziare di non aver fatto a senno di costoro. Se gli avesse imitati, le dottrine platoniche, e con esse la buona filosofia, sarebbero perite in Europa; perchè i nominalisti di ogni colore, che allora fiorivano, pretendevano di essere difensori della libertà, e inveivano contro la tirannide dei realisti; non dissimili dai sapienti moderni, che trovano, verbigrazia, in Abelardo il campione della ragione umana, e il nemico di questa nel mirabile antagonista di quello [1]. Ma il realismo, di cui Roma fu costante sostenitrice, salvò il Platonismo cristiano, e con esso mantenne incorrotta e perpetua la tradizione ortodossa delle scienze speculative; e giova qui il notare, che siccome il più illustre e schietto difensore del realismo nei secoli di mezzo fu insignito della romana porpora; così questo sistema è debitore a un altro porporato della più

[1] Veggasi, per cagion di esempio, la prefazione del sig. Cousin al *Sic et Non* di Abelardo.

bella esposizione, che se ne sia veduta nel secolo diciottesimo. Voi mi passerete questa piccola digressione, sig. Tarditi, poichè in questo proposito son sicuro, che non posso avervi per avversario. Stando adunque che la Chiesa romana miri solo a impedire gli abusi, i traviamenti del filosofare, e la licenza dei filosofi, che è una vera servitù, senza punto inceppare l'umano ingegno, voi potete argomentarne quanto poco vi giovi la tolleranza di essa verso la dottrina del Rosmini. Imperocchè, quando un nuovo sistema di filosofia esce alla luce, Roma si governa intorno ad esso colla doppia mira che vi ho accennato, intendendo da una parte a mantenere intatta la fede, e dall'altra a non offendere i diritti legittimi della ragione. Perciò, se la teorica novella muove da principii espressamente falsi, (com'è per esempio il Cartesianismo, che comincia col dubbio assoluto,) o contiene conclusioni manifestamente cattive, ella riprova l'errore, senza esitazione; nè si lascia muovere dall'orpello, con cui gli scrittori palliano talvolta i vizi della loro dottrina, come appunto è accaduto a Cartesio. Ma se un autore dotto, pio, timorato, divulga una dottrina religiosa nelle apparenze; s'egli, procedendo a buona fede, la crede conforme alle tradizioni ortodosse, e si sforza di mostrarlo nel decorso dell'opera; se questa dottrina è astrusa, complicata, difficile, e parte per sè stessa, parte fors'anco per difetto dello scrittore alquanto oscura, e tale che per conoscerne il vero valore sia d'uopo di un lungo studio; s'essa non contiene alcuna sentenza espressamente contraria al vero rivelato; se anzi si mostra costantemente ossequiosa verso la rivelazione; la Chiesa, non che opporsele, permetterà che s'insegni liberamente nelle scuole cattoliche, commettendone il giudizio definitivo al parere dei savi e al paragone del

tempo. Imperocchè se procedesse altrimenti, confonderebbe le ragioni della filosofia colla teologia, tarperebbe le ali all' umano ingegno, e si proporrebbe eziandio uno scopo impossibile; perchè tutte le scienze umane essendo progressive in modo indefinito, i censori avrebbero un cattivo partito alle mani, se prima di dar patente di passaggio a una dottrina filosofica dovessero pesare tutte le conseguenze, che sono in essa potenzialmente racchiuse. Non vedete che a questo ragguaglio essi dovrebbero in pochi giorni fare un lavoro, a cui non bastano talvolta parecchi secoli? Ma segue forse da ciò, che permettendo la pubblicazione e l' insegnamento della nuova dottrina, la Chiesa l' approvi? No sicuramente. Imprima è poco conforme alla buona teologia, il credere, come voi supponete, che la Chiesa voglia quando che sia porgere la sua suprema sanzione a un sistema filosofico; perchè la Chiesa definisce soltanto le verità appartenenti alla rivelazione. La Chiesa può far buon viso a una teorica filosofica, proporzionatamente all'accordo più o meno evidente di essa coi dogmi rivelati: può condannare e condanna i pronunziati speculativi, quando formalmente ripugnano agli oracoli divini; ma non autentica mai alcuna opinione meramente filosofica; perchè in tal caso coloro che vi ripugnassero sarebbero eretici. Or chi ha mai inteso dire che il contrapporsi a una sentenza schiettamente razionale di san Bonaventura, verbigrazia, o di san Tommaso, sia un' eresia, benchè certo nessun filosofo abbia un nome cattolicamente più insigne di questi due sommi? E vedete che il vostro maestro medesimo ripudia espressamente la dottrina del primo sulla visione ideale; che se io perciò accuso il Rosmini di essere eterodosso in filosofia, non credo che voi nè altri voglia inferirne che sia eretico in religione. La Chiesa adunque, quando comparisce

un sistema filosofico, conceputo nei termini che vi ho detto, ne lascia il giudizio alla coscienza degli studiosi e ai portati del tempo, senza nulla predifinire sulle conseguenze di esso, e riserbandosi solo a dannare queste conseguenze ogni qualvolta, messe in luce, si mostrino erronee, e la importanza della materia il richiegga. Ma nel censurare i capi ripugnanti al divino depòsito, di cui ella è interprete e conservatrice, la Chiesa non estende mai la sua condanna alle altre parti del sistema, nè ai principii di esso, salvo il solo caso, in cui tali principii siano per sè stessi contrari alla fede. Non troverete nella storia un solo esempio, in cui l'autorità ecclesiastica siasi scostata da questa saggia riserva; e io ve ne potrei allegare, moltissimi che la dimostrano. Mi ristringerò ad accennarvene un solo assai recente, e calzante al proposito. Niuno ignora al dì d'oggi che la filosofia del Locke è pregna delle eresie più detestabili, e che con rigore di logica guida all' ateismo. Colui che ancora ne dubitasse non ha che a leggere le splendide e severe discussioni della scuola scozzese. Tuttavia nel secolo scorso, prima che questa dottrina portasse i suoi frutti, vissero in Italia molti uomini dotti e pii, i quali non solo la credevano innocente di tali peccati, ma vera, e come tale la professavano e la difendevano, industriandosi di mostrarla concorde alla morale e alla religione. La Chiesa, non che biasimare gli studi e lo zelo di questi dotti, concedette loro una libertà pienissima; anzi innalzò alcuni di essi agli onori del sacerdozio. Ai giorni nostri non è dato più a niuno di credere ragionevolmente all'innocenza del sistema insegnato dal filosofo inglese, perchè il tempo e il lavoro logico degli spiriti ne han messo in chiaro le orribili conseguenze; risultato felicissimo, che si dee appunto alla discussione e a quella libertà sapiente, cui la Santa Sede ha

sempre lasciata agli studi speculativi. Ma se sorgesse un uomo, a cui paresse che l'anatema lanciato dai buoni filosofi contro il Locke sia fuor di ragione, e che la dottrina di esso si possa ragionevolmente purgare da tutti i rei conseguenti che le vennero attribuiti, credete forse che la Chiesa riproverebbe il suo assunto, benchè sì poco plausibile? Fate il vostro conto ch' ella si governi colle opinioni del Rosmini, come appunto fece con quelle del Locke. Il libro del Rosmini per le intenzioni e le virtù dell' autore, e le conclusioni esplicite che racchiude, non ha nulla che possa far temere gli amatori della religione. Il suo veleno consiste nelle conseguenze logiche ed irrepugnabili, implicitamente contenute ne' suoi pronunziati; le quali, non che essere volute dall' autore, sono contrarie al suo intendimento. E il sembiante dell' opera è tanto più ingannevole, che il rosminiano sistema versando su due principii seco medesimi discordanti, egli è facile all' autore il giustificare l'uno di essi coll' altro; imperocchè ogni qualvolta gli si para innanzi un cattivo e malaugurato corollario del primo, egli se ne libera ricorrendo al secondo, e quando questo periclita per la stessa cagione, egli vi rimedia coll' aiuto del suo compagno. Quest' alchimia diventa certamente inutile, quando è scoperta l'intima contraddizione, su cui riposa; ma acciò la ripugnanza sia posta in luce, e gl' ingegni speculativi ne siano fatti capaci, ricercasi il benefizio del tempo, e quella temperata libertà del disputare, che è un privilegio delle scuole cristiane. Onde i nemici del Rosminianismo, non che dolersi della tolleranza usata dalla Santa Sede verso questo sistema, (il che certo sarebbe una temerità inescusabile,) debbono ringraziarnela; perchè il miglior modo di spegnere l'errore coperto e mascherato nelle cose filosofiche, è di lasciare a' suoi fautori

facoltà di difenderlo, acciò i frutti mortiferi, di cui contiene il germe, escano alla luce, e chiariscano la qualità della pianta, che gli ha prodotti. Così, per cagion d'esempio, ho io ragion di rammaricarmi della potestà, che avete avuta di patrocinare la causa del vostro maestro, avendovi essa dato occasione di mostrare col fatto che non si può difendere il Rosmini, senza abbracciare certe dottrine ripugnanti ai sani principii teologici, quali sono parecchie di quelle, che si trovano nelle vostre Lettere? Il qual esempio è tanto più efficace, che voi siete un uomo religiosissimo, guidato da buon fine, e non potete errare in questo proposito che per inavvertenza. Ma se *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato* sulla bontà o reità del sistema rosminiano, ne segue forse, come voi dite, che possiate *essere tranquilli* intorno ad esso, e che sia lecito a ciascuno di professarlo a suo talento con sicurtà di coscienza? Per legittimare questa inferenza, bisognerebbe provare che nelle cose, intorno a cui *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato,* l'uomo possa governare le sue opinioni a capriccio ed a caso. Ora io credo che anche circa le materie non definite dalla Chiesa l'uomo è obbligato ad abbracciare il vero e a studiarsi di evitar l'errore in tutti i modi possibili; specialmente, quando queste materie hanno qualche colleganza coi dogmi della religione. Certo nella morale, v'ha una infinità di quistioni, su cui la Chiesa lascia a ciascuno il governarsi, secondo il suo giudizio; tuttavia non ve n'ha alcuna, in cui l'uomo non sia obbligato di cercare la verità con tutto il suo potere, e di conformarvi la sua elezione. Lo stesso accade nelle altre parti della filosofia, e in quelle massimamente, che sono più fondamentali e di maggior rilievo. Ma ad ogni modo, direte voi, poichè *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato,* io posso essere rosminiano, se il Rosminianismo

mi sembra vero. Certo il potete, se così vi pare con buona ragione; ma non potete credere che questa militi dal vostro lato, se prima non vi rendete certo che le accuse mosse da me contro la vostra dottrina siano vanissime; nè potete argomentare la loro nullità dal silenzio della Chiesa, o prevalervi di questo silenzio, per dispensarvi dall'esaminarle. Imperocchè il silenzio dell' autorità suprema non giova più a voi che ai vostri avversari. Voi dovete adunque mostrare che io ho il torto, e confutare vittoriosamente le ragioni da me esposte nella presente opera : dovete farlo, così per assicurarvi di essere nella via del vero, come per evitare lo scandalo; perchè non è di troppa edificazione che uomini cattolici professino una dottrina pubblicamente accagionata d'idealismo, di sensismo, di scetticismo, di panteismo, di razionalismo teologico e di ateismo, e non purgata da queste accuse. La condizione del Rosminianismo è assai diversa al dì d'oggi da quando apparve il libro che lo espone. Allora tutte le apparenze gli erano favorevoli, e potevano inspirare una certa fiducia nel sistema; onde non è meraviglia, se voi con altri uomini dotti e religiosissimi l'avete abbracciato. Ma ora che esso ha contro di sè le accuse più enormi, e l'autor medesimo sbigottito non osa tentar la difesa, e tiene da tre anni un assoluto silenzio, niun uomo pio e assennato può far sua una dottrina di riputazione così dubbia, se prima non vengono dissipate appieno le nebbie che l'offuscano. Dico di riputazione dubbia, per usare il linguaggio che può meglio gradire a chi è Rosminiano; perchè quanto a me, io tengo la quistione per affatto risoluta, e ho meco non pochi ottimi estimatori di cose filosofiche. Che se *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato* contro il Rosmini, essi *pronunciano* però che niuno possa aderire a una dottrina sospetta, se prima il sospetto

non è dileguato, e rimosso il pericolo di errore in chi la professa, e di scandalo in chi la vede professata dagli altri. Volete un esempio di ciò che vi dico? Il filosofo inglese testè nominato me lo somministra. Quando uscì fuori l'opera del Locke, un autor cattolico poteva abbracciarne i pensamenti fondamentali, senza troppi scrupoli, perchè niuno ancora, o solo pochissimi, aveano scorte e misurate le ree deduzioni, di cui essi contengono il seme. Ma se ora taluno volesse rinnovare la teorica di quello scrittore, potrebbe forse farlo così speditamente e senza cerimonie? No certo : la sola condizione, con cui l'assunto potrebbe venir comportato, sarebbe se l'autore di esso cominciasse a provare con ragioni salde e efficaci, che il sistema del Locke non è poi quella mala cosa che s'è creduto sinora, ch'esso è innocentissimo delle enormità attribuitegli dalla scuola scozzese, e che insomma si trova nel grado di un galantuomo, che fu calunniato, per essere stato franteso. In tali termini non sarebbe vietato a nessuno il chiamarsi discepolo di Giovanni Locke anche ai dì nostri. Or fate ragione che il rosminiano sistema si trovi nello stesso caso; perchè le conseguenze che io ho aggiudicate al Nuovo Saggio sull'origine delle idee, non sono meno gravi e meno spaventevoli di quelle, che Tommaso Reid imputò al Saggio sull' intelletto umano. Voi vedete adunque in che termini siano presentemente le cose; e quanto io mancherei al debito mio verso la vostra persona e quella del vostro maestro, se non interpretassi per una ritirata decorosa il procedere di entrambi.

Duolmi di non poter fare il medesimo verso tutti gli altri campioni della rosminiana scuola. Fra i quali si debbono collocare certi scrittori di gazzette o di giornali, onde non farei pur menzione, se i lor portamenti non fossero una pie-

tra di paragone opportuna, per conoscere il valore del Rosminianismo e di qualche suo fautore. Stampavasi testè in Torino un giornale intitolato l'Eridano, in cui altri discorreva di questo sistema con una prosopopea mirabile, come di una verità rigorosa, dimostrata, invincibile, riconosciuta da tutti i savi, trionfante de' suoi nemici. Che si trovi qualcuno capace di dir queste cose e di scriverle, non è da maravigliare; poichè non v' ha enormezza, che non possa parere un bel tratto a taluni, ed invogliarli a farsene protettori e avvocati. Ma voi converrete meco, sig. Tarditi, che tal procedere dee parere singolarissimo in uomini cattolici; ed è questo il solo riguardo, per cui credo di dover rammentarlo. Uomini cattolici non si facevano coscienza di lodar come vera, inconcussa, eccellente, degna di essere proposta alla gioventù italiana un' opera, che era già in voce di condurre co' suoi principii ai più lagrimevoli eccessi; e la lodavano, quando già tutto il mondo sapeva che l'autore di essa e i suoi più fervidi cultori tacciono unicamente, perchè si sentono impotenti a scolparla, e le accuse sono tali che non ammettono replica! Tal è il tristo spettacolo, che il Rosminianismo porse agli occhi nostri; tal è l' esempio, che si diede alla società cristiana da una scuola, che pretende a' suoi lavori l'amore e lo zelo della religione. Se io recassi in questa controversia considerazioni private, avrei dovuto rallegrarmene; perchè a mostrare i pericoli del sistema da me oppugnato, il contegno di alcuni Rosminiani è più forte d'ogni ragione. E qual dimostrazione sarebbe più efficace di cotesto loro silenzio sulle mie accuse, per confermare in modo solenne la mia vittoria e la loro sconfitta? Non crediate però che io ne abbia goduto o ne goda : imperocchè io ripudio ogni gioia, che possa tornare a scandalo dei semplici, a trionfo dei

tristi, e a mestizia della Chiesa. E nel presente proposito non si tratta solo di opinioni, in cui i migliori si possono sviare, ma di decenza e di dignità cristiana. Io vi convengo in giudizio, signori Rosminiani, perchè insegnate una dottrina conducente alle più grandi enormità, e alla negazione di Dio medesimo. Le prove di questa asserzione, da me mandate alla stampa, sono accettate per buone e definitive da molti periti, e da tutti i neutri giudicate almen tali, che rendono dubbiosa la causa vostra: voi stessi ne siete atterriti, e non osate rispondervi. Come adunque vi giustificate? Tacendo affatto l'accusa, e contentandovi di affermare con faccia tosta e fronte imperterrita che *l'opera impugnata dopo tanti trionfi è oggimai resa impassibile* [1]. Lascio stare la maravigliosa piacevolezza di questo vanto; giacchè non potete ignorare quanto se ne sia riso in Torino ed altrove. Dunque la disfatta più vergognosa, di cui un'opinione sia capace, a parer vostro è un *trionfo?* Dunque una dottrina abbattuta, il cui autore, disperando di poterla salvare, è ridotto a dissimulare i colpi che l'hanno prostrata, a vostro giudizio è *impassibile?* Ma ciò che è più bello si è, che il Rosminianismo è *una dottrina filosofica, stabilita sopra basi così inconcusse*, che *quante macchine fin qui si adoprarono per iscrollarla tutte ne tornarono infrante, e gli oppugnatori allassati indarno e ridotti al silenzio* [2]. Signori Eridaniei, se lo stampare queste tagliate può conferire alla vostra felicità, niuno sarà sì crudele che voglia disdirvi un piacere così innocente; tanto più che facendolo feliciterete anco gli altri, dando loro materia di ridere alle spese vostre, e piglierete, come si dice, più colombi con una fava. Parlate adunque quanto vi aggrada delle *macchine infrante*, e degli

Eridano, 1842, p. 141. — [2] *Ibid.*, p. 434.

oppugnatori allassati e *ridotti al silenzio;* aggiugnete anco, se vi piace, che il Rosmini è divenuto *fioco,* non *per lungo silenzio,* come il Virgilio di Dante, ma per avere troppo parlato, da tre anni in qua, a difesa del proprio onore, e per *ridurre al silenzio* la voce ed *infrangere le macchine* di chi l'impugnava; e vi prometto, che non vi sarà alcuno così scortese, che voglia interrompere il corso della vostra facondia. Ma ciò che non vi si può comportare pel danno che ne risulta, si è, che facendo professione di scrittori cattolici, avvocbiate una causa sospetta per conto di fede, se prima la sospizione non è purgata. (Notate bene che dico, se prima la sospizione non è purgata; perchè io non sono di quei cattolici, che vogliono imporre silenzio agli erranti, e credo che una libera e moderata discussione in questi casi è il miglior rimedio di tutti.) Il negozio per questo verso non è ridicolo, ma serio, e la semplicità vostra non può più passare per innocente, come quella che riesce a scandalo altrui. Che un giornale cristiano chiami vera e inconcussa, e consigli ai giovani, e lodi pubblicamente una dottrina infetta di ateismo, (quante volte dovrò ripeterlo?) non dico già a mio giudizio, ma a senno di tutti coloro, (e non sono pochi,) che hanno approvate le mie Lettere, è una temerità mostruosa ed intollerabile. Giustificate, lo ripeto, l'opinion vostra, prima di professarla, sovrattutto pubblicamente, o se non vi dà l'animo di farlo, tacete, e non cumulate il vostro disonore col farvi rovina dei semplici. Se vi portate altrimenti, come osate pretendere il titolo di cattolici? Che cattolicismo è cotesto, che non sa prosciogliersi dalla nota di empietà, e plaude in pubblico a un' opinione tenuta da molti per empia e detestabile? Credete forse che l'esser ella professata da voi, e da un piccolo drappello di persone, che avendola abbracciata da

principio con soverchia fiducia, non sanno risolversi a dismetterla, basti a nettarla e renderla ortodossa? Oh se la scienza dall' Eridano fosse quella di Salomone, questa pretensione sarebbe assurda. Ma che scienza è la vostra nelle materie speculative? Che cosa provano i vostri articoli filosofici, se non la vostra ignoranza? Credete voi, che il silenzio tenuto a vostro riguardo, mova dalla terribilità delle vostre ragioni, da paura che s' abbia dell' ingegno o del saper vostro? Credete che chi sa parlare voglia perdere il suo tempo e dimenticare la sua dignità, provandosi a contendere coi balbettanti [1]? Ma se voi foste anco dottissimi e sapientissimi, credete forse di avere il privilegio dell' inerranza, onde una vostra semplice parola basti a scolpare e legittimare una dottrina? Se la somma autorità, investita da Dio di questo gran dono, discende spesso a provare le sue decisioni, e a combattere le calunnie de' suoi nemici, per ridurre i traviati, e ovviare alla prevaricazione dei fedeli, voi signori giornalisti, vi credete prosciolti da questo debito? Pensate che un giornale o una gazzetta sia più infallibile della Chiesa e della Santa Sede? Oh che sorta di ortodossia è la vostra? E quando voi lodate le Lettere del sig. Tarditi, senza porre alcun limite ai vostri elogi, senza escludere almeno gli errori teologici che vi si trovano, l' encomio non è forse tanto ingiurioso al lodato, quanto disonorevole pel lodatore? Il sig. Tarditi, il quale con una generosità, che gli fa onore, ha rivocato ciò che vi può essere d' erroneo teologicamente nel suo scritto, non vi saprà molto grado che il commendiate di aver detto, che in Dio vi sono tre forme razionalmente co-

[1] Prego il lettore di avvertire che queste mie parole si riferiscono al difensore del Rosminianismo, che scrisse nell' Eridano, non agli altri rispettabili compilatori di questo giornale.

noscibili e realmente distinte [1]; che la rivelazione non è necessaria per conoscere a compimento le verità della religione e per evitare ogni errore in questo proposito [2]; che la verità non consiste in quel sistema, che assegna a Dio un luogo più nobile nelle cognizioni umane [3]; che fra il Creatore e la creatura v'ha un mezzo, il quale, non essendo nulla, dee ragionevolmente essere qualche cosa [4]; che la verità non è contingente e relativa, e tuttavia non è Dio, e che conseguentemente v'ha qualcosa d'increato, di eterno, di necessario, di assoluto, che pur non è Dio stesso [5]; che in fine il dogma della creazione è solo un mistero rivelato e non anco un pronunziato razionale ed intelligibile [6]. Come dunque vi è bastato l'animo di celebrare un'opera, in cui si trovano questi errori, senz'almeno accennare che le vostre lodi non si riferiscono alle parti biasimevoli? Chi non vede che ciò fu fatto in prova, per dare ad intendere agl'inetti che uno scritto tassato di sbagli capitali, e difeso dal sig. Tarditi con novelli scorsi, è degnissimo di approvazione e di stima, e può servir di guida sicura agli studi filosofici della gioventù italiana? Non crediate già che ciò mi spiaccia per mio proprio conto, quasi che la mia riputazione o quella de' miei libri e tampoco di coloro che mi onorano della loro approvazione ed amicizia, dipenda dai pareri di un compilatore dell'Eridano; perchè vi posso promettere in coscienza d'uomo onorato, che da questo canto io vivo tranquillissimo. Ben mi pare incomprensibile il vostro contegno, rispetto alla professione che fate di voler sentire e scrivere cristianamente. Qual giudizio poi si dee portare delle seguenti parole: «Crediamo inutile a ram-

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 87, 111, 138, 143. — [2] *Ibid.*, p. 22, 23, 24, 64-68. — [3] *Ibid.*, p. 69. — [4] *Ibid.*, p. 98, 114. — [5] *Ibid.*, p. 114. — [6] *Ibid.*, p. 62, 63.

« mentare qui quanti nomi preclari e diffondenti la loro luce « in pubblici licei, seminarii ed università abbiano oggimai e « con zelo degno della causa abbracciato il rosminiano ideolo-« gico sistema in Piemonte, in Savoia, negli Stati austriaci « ed altrove [1]? » Se questo periodo fosse stato scritto alcuni anni fa, si sarebbe potuto passare; ma al dì d'oggi che *il rosminiano ideologico sistema* è convinto di pessime conclusioni, e niuno si è levato a sua difesa, (giacchè le Lettere del Tarditi non hanno più nemmeno l'apparenza di una difesa, dopo che uscì fuori il libro degli Errori,) il dir vostro, signor giornalista, è una grave ingiuria a coloro che commendate. Chi stima davvero gli uomini *preclari e diffondenti la loro luce,* dee credere o che abbiano ripudiato il Rosminianismo dopo che fu accusato in modo così grave e solenne, o modificatolo notabilmente ed essenzialmente, o che almeno abbiano sospeso il loro giudizio su di esso; e non già che vogliano continuare a insegnarlo *nei pubblici licei, nei seminarii e nelle università,* senza prima essere certi che il sistema sia vero, e vederlo redintegrato nella sua riputazione. Di quei vari presupposti i due primi mi paiono più probabili; perchè se gli uomini *preclari e diffondenti la loro luce* avessero trovato che l'autore del libro degli Errori ha il torto, l'avrebbero per proprio onore e per quello del vero confutato. Il che non essendo accaduto, mi risolvo o che essi abbiano trovato che tal autore ha ragione, o almeno siano rimasti dubbi; e in ambo i casi non avrebbero certo proseguito a insegnare opinioni da loro tenute per false o almeno pericolose. Altrimenti quei personaggi *preclari e diffondenti la loro luce* si sarebbero governati in questa faccenda poco luminosamente;

[1] *Eridano,* 1842, p. 388, not.

esponendosi al grave rischio di *diffondere* le tenebre in cambio della *luce*, e di oscurare conseguentemente la loro propria *chiarezza;* cosa certo impossibile a supporre, non di tutti, ma di alcuno fra i menzionati. E non solo voi ingiuriate gli uomini privati e onorandi coi vostri panegirici, ma eziandio le instituzioni pubbliche. Dunque, se voi dite il vero, in *molti pubblici licei, seminarii ed università* cattoliche d'Italia e d'altrove s'insegna una teoria filosofica, vituperata pubblicamente come guidante al massimo errore, e non lavata da questa nota? Imperocchè avvertite bene che al dì d'oggi io non sono più solo a chiamarvi in giudizio, e ho per compagni tutti coloro che approvarono la mia critica. I quali sono molti nei paesi da voi ricordati; e parecchi di essi versatissimi nelle scienze filosofiche. Voi vedete adunque che le mie accuse sono giudicate di qualche peso e degne, se non altro, che chi non vuole ammetterle si provi a confutarle; e che fin tanto che ciò non sia fatto debitamente, voi non potrete recare a lode degli *uomini preclari e diffondenti la loro luce in pubblici licei, seminarii ed università* il professare una dottrina, le cui censure furono bene accolte dalla sapienza italiana, segnatamente in Roma. Potete anche raccogliere da questo cenno, che io sono almeno da scusare, se preferisco il Tebro al vostro fiume, e non che ambire le onde propizie di questo, le temerei non poco, quando dovessi assaggiarle, ricordandomi la sorte di Fetonte, che cadde nell'Eridano per annegarvi dentro.

Lodata, secondo il dovere, la prudenza cristiana del filosofo rosminiano dell'Eridano, non occorre parlare della sua politica. Se egli non fosse di acqua dolce e senza un grano di sale, non si sarebbe egli accorto, che chi vuole al dì d'oggi approvare e

sostenere qualche opinione filosofica del Rosmini, dee guardarsi da ogni spaccata, e contentarsi di discutere modestamente, senza scagliar mari e monti, e ostentare una fiducia lontana da quei medesimi, che più la mostrano in parole? Si può immaginare una millanteria più ridicola che il cantar vittoria, quando si ha la persona ancor dolente per le battiture ricevute, e si portano in viso i segni recenti della sconfitta? Il procedere di certi Rosminiani mi fa ricordare quel Cesennio Peto, che rotto e fugato ignominiosamente dai Parti, scriveva maraviglie a Roma delle sue vittorie e usava il linguaggio dei trionfatori[1]. Il Rosminiano dell'Eridano non si contenta d'imitarlo, e di chiedere l'ovazione, ma discorre come farebbe, se avesse già trionfato; e toccati i successi avuti, si reca in sussiego, e protesta di scrivere, non già per difesa di un opera *impassibile*[2], che non ne ha bisogno, ma *per ovviare al detrimento,* che potrebbe riceverne *la gioventù inesperta*[3]. Che ti par, lettore, di un accorgimento così squisito? Lo stimar di pericolo *alla gioventù inesperta* il guardarsi da un sistema, che presso molti è in odore delle più brutte eresie, mi sembra una idea bellissima, e simile a quella di chi attribuisse la pistolenza alle leggi della contumacia, e alle cautele del lazzaretto. E chi è cotesto gran savio, di cui sinora niuno ha sentito parlare, e che porge sì bei consigli alla gioventù del suo paese? Che età è la sua? Ha egli ricevuta la cresima? E fatta la sua prima comunione? E messo già le caluggini? Non

[1] TAC. *Ann.*, XV, 6-18.

[2] Vi sono quattro cose moralmente *impassibili* a questo mondo, cioè il vero perfetto, la virtù eroica, l'errore assoluto, (cioè lo scetticismo e il nullismo,) e l'invereccondia. Si potrebbe chiedere al Rosminiano dell'Eridano, in qual senso egli applica il detto epiteto al Nuovo Saggio.

[3] *Eridano*, 1842, p. 141.

sa egli che il profferirsi per consigliere al pubblico, senza aver date prove di sè, ed essere un po' innanzi negli anni, è una temerità insigne? Che cosa ha egli fatto per ispacciarla da dottore in filosofia? Quali sono i suoi titoli nelle lettere? Che opere ha composte? Che saggio ha dato degli studi suoi? Crede egli che ogni scolarello, a cui tocca il capriccio di farsi pubblico consultore, sia ricevuto ad esercitar questo ufficio? Che si dia retta alle sue parole? Che si faccia buona la sua tracotanza? Che non si usi benignità verso di esso, rispondendogli col silenzio, invece di trattarlo, secondo i suoi meriti in modo assai più severo? Che sarebbe dell'umano sapere, e sovrattutto della disciplina più ardua, più ampia, più sublime fra tutte le umane scienze, qual si è la filosofia, se si comportasse ai novizi di farla da maestri? Uomini incalliti in queste materie, dopo venti e trent'anni di studio, osano appena pronunziare la loro sentenza; e si comporterà il farlo ai ragazzi? Oh pur troppo la filosofia da più di un secolo è malmenata dai fanciulli e dagli ignoranti; e a che stato costoro l'abbiano ridotta, ciascun sel vede. Il mal costume è a noi venuto dalla Francia; dove tutte le scienze, ma specialmente le speculative, sono ludibrio e strazio di chiunque loro si avventa. Tempo è di rimediare a un danno sì grave, e d'impedire che la civiltà umana sia sprofondata da una seconda barbarie. Degno sarebbe che l'Italia fosse la prima a dar questo esempio, s'ella non ha affatto perduto l'antico senno, e le onorate tradizioni de'suoi maggiori. Oh pudore antico e modestia della gioventù italica, dove siete voi? A voi fu dovuto in gran parte il fiore della patria sapienza; a voi ogni nostra grandezza e nella età più antica e in quella che vide risorgere la umana coltura; quando le nuove generazioni si erudivano sotto la disciplina e coll'esempio dei padri alle magnanime

imprese del senno e dell'ingegno, e i giovani si abilitavano collo studio e colla verecondia a diventare uomini sommi. Ma ora che ogni sbarbatello, ogni scolaruzzo, ogni saputello vuol dottoreggiare a suo talento, ora che niuno vuole apprendere e ciascuno pretende insegnare, siam ridotti ad arrossire della nostra propria fama. Io lodo il Rosminiano dell'Eridano, che si è consacrato alla filosofia, scienza nobilissima, e desidero che si metta in grado di giovare ai buoni studi e alla patria. Ma a tal effetto egli è d'uopo che consenta a ricevere dei consigli prima di darne; e che in cambio di tremare pei pericoli *della gioventù inesperta,* sappia di appartenere anch'egli a questa classe, e sia docile a chi è più vecchio e ne sa più di lui; perchè non istà bene che i putti vogliano farla da guardiani, nè gli alunni da cattedranti. S'egli si governerà con questo senno, potrà anch'egli un giorno essere maestro : altrimenti si pentirà del suo consiglio, se avvien che sorga qualcuno in Italia, ben risoluto di schiacciare una ragazzaglia procace e superba, che minaccia di esterminio la scienza. Quanto i buoni giovani, che arrecano negli studi un fervido zelo accompagnato da verecondia, sono da amare e venerare come speranze della patria; tanto i presontuosi e i petulanti sono disutili e sprezzabili. Ora il primo consiglio, di cui il nostro Eridanico abbisogna, è quello di studiare prima di scrivere pel pubblico, sovrattutto nei giornali; perchè i giornali buoni non possono essere dettati che da uomini maturi, e i giovani, (da qualche raro caso in fuori,) non possono fare che giornali cattivi. Studi forti, lunghi, assidui, profondi, si richieggono per riuscire valente nelle lettere, non scarabocchi e impiastratelle di giornali. Niuno creda che la filosofia sia una scienza facile, da pigliarsi a gabbo, da apprendersi in breve tempo e con poca

fatica. Non v'ha scienza che non sia difficile, e non richiegga diuturne lucubrazioni, chi voglia penetrarne il midollo e toccarne la cima. Ma la filosofia è difficilissima fra tutte; imperocchè essa è la più ampia, come quella che si stende per tutti i rami dello scibile; la più profonda, avendo per intento di sviscerare la natura degli oggetti; la più eccelsa, poggiando alle verità più sublimi; e la più astrusa, versando nelle cose sovrasensibili, e nei fatti spirituali, misteriosi della coscienza. Ella vince in difficoltà la stessa matematica, che è pure sì ardua; e la supera così pei detti rispetti, come perchè la scienza dei calcoli, versando sulla quantità, può aiutarsi con una rappresentazione esatta e sensibile de' suoi concetti, laddove la filosofia destituita di questo sussidio, e fornita di uno strumento difettuosissimo, è costretta a pugnar del continuo con gli abusi, le mancanze e le ambiguità del linguaggio che adopera. Un'altra condizione speciale della filosofia, per cui riesce assai malagevole, si è che le varie sue parti fra sè intrecciandosi scambievolmente, niuno può padroneggiare una sola di esse, senza abbracciare il tutto insieme, secondo l'indole e le proprietà di ogni processo sintetico. Per giudicare con buon fondamento di causa in filosofia bisogna imitar l' aquila, che levandosi a regioni altissime, comprende con un solo sguardo una tratta vastissima di paese, senza che questa notizia dei generali noccia alla esatta contezza dei particolari, afferrando egualmente un grano di polvere, un filo di erba o di acqua, un minutissimo insetto, e le moli dei monti, le immense foreste, l'oceano smisurato. Gl' intelletti non provano in filosofia, se non sono miopi e presbiti nello stesso tempo, e non partecipano unitamente alle proprietà del microscopio e del telescopio, per apprendere ingranditi gli oggetti piccoli e vicini, e avvicinare, distinguere gli enormi e

lontanissimi. Perciò vano è il consiglio di chi vuol trattare una special disciplina filosofica, senza le altre; più vano ancora quello di coloro, che credono di potere scorporare la psicologia o l'ideologia dal rimanente. Queste sono scienze secondarie, che non possono essere debitamente coltivate, se non si considerano come rivoli e propaggini della suprema. Il vezzo contrario, entrato nella filosofia moderna per opera di Cartesio, dopo aver partoriti mille sistemi chimerici o mostruosi, ha menato a morte la scienza; la quale non potrà mai risorgere, se non si risale ai veri principii, e non si muta radicalmente tutto il processo speculativo. Sarebbe stato degno del Rosmini il por mano a quest'opera; ma egli invece di rimediare il male, l'aggravò, coonestandolo coi palliativi, e rendendolo quasi incurabile col persuadere all' infermo di essere guarito. Di che voi mi porgete un acconcio esempio, sig. Tarditi; imperocchè, ingegnoso e giudizioso come siete, il capitale errore della filosofia moderna, e le insidiose sottigliezze del Rosminianismo in ispecie, vi hanno talmente affascinato, che nella quarta vostra lettera non cogliete il vero punto della quistione meglio che nella prima; e vi ostinate a considerare la scienza delle cognizioni, come anteriore a quella delle cose o indipendente da essa. Il quale assunto è così strano, contraddittorio ed evidentemente assurdo, che non si potrebbe capire come cada in un cervello umano, se non si sapesse quanto gli uomini, eziandio ottimi, siano schiavi delle preconcette opinioni, e quanto rari siano gl'ingegni liberi, atti veramente a filosofare. Il Rosminianismo si fonda tutto su questo sproposito madornale; tolto via il quale, esso rovina senza rimedio. Ma finchè coloro che s'intromettono di filosofare credono di poter farlo, abborracciando un poco di psicologia, o d'ideologia, com'essi la chiamano, senza risa-

lire ai cardini della scienza, non è da stupire, se il Rosminianismo ha dei proseliti. Il che certo non succederebbe, se per abbracciare la prima delle umane discipline nella sua universalità, gli studiosi cominciassero per riandarne accuratamente gli annali, da' suoi primi principii sino agli ultimi tempi. Ma questo è uno studio lungo, ingrato, difficile, che richiede ostinate e indicibili fatiche; e oggi si ama meglio di leggere qualche libercoletto moderno, che comparisca sotto i titoli eleganti e promettitivi di Saggio, di Frammenti e di Manuale, per poter essere dottore più presto. Quanti sono i Rosminiani, che conoscono la storia della filosofia in tutta la sua ampiezza e non superficialmente? La maggior parte di essi non ha letto che il Rosmini. O che razza di filosofi sono cotesti! O che lepidi pensatori! E non volete che se ne rida? Io mi meraviglio che a questo ragguaglio la vostra scuola non sia ancor più numerosa. Ma certo chi ha misurata l'altezza anche solo di Platone, di santo Agostino, del Leibniz e del Vico, non potrà mai in eterno essere rosminiano. Questi sono i consigli ch' io darei al filosofo dell' Eridano, affinchè si renda capace che per ammaestrare gli altri, sovrattutto in filosofia, ci vuole maturità d'ingegno, esercizio di scrivere, studio assiduo e profondo di molt'anni, età competente, e non si dee avere il latte in bocca ed il guscio in capo, come par ch' egli abbia, se si dee giudicare della età dal suo modo di raziocinare e di scrivere. S' egli è savio, e' farà pro di questi avvertimenti, suggeriti non da astio o malevolenza di sorta, ma da studio sincero del suo bene. Nel caso contrario, e quando credesse di doversi risentire delle mie parole, potrà farlo a suo piacimento, assicurandosi che ancorchè egli parli di me e delle cose mie, io non mi occuperò mai della persona nè delle cose sue.

Io non so, sig. Tarditi, se abbiate fatta un'osservazione, che mi corse più volte all'animo, da che conosco la scuola rosminiana. Questa scuola, nata sotto l'auspizio di due bimbi, l'uno maschio e l'altro femmina, i quali, come sapete, occupano un luogo importante nelle discussioni del Rosmini, ha in virtù de' suoi principii conservato nelle sue fattezze un non so che di puerile e d'innocente, che può dilettare per qualche tempo anche gli uomini savi. Ma i ragazzi sovrattutto, adescati da un' occulta simpatia, le corron dietro; e incominciando dal putto Maurizio, si possono seguire le vicende della vostra setta per una seguenza di altri filosofi imberbi e piccini, che menano un grande strillare contro coloro che non badano ai loro scherzi. Il che si verifica sovrattutto da qualche tempo in qua; e oggimai si può dire che la furia del Rosminianismo non fa più strage fra le barbe e i capelli canuti, ma come la scalmana ed altre epidemie innocenti, si è gittata ed imperversa fra i pargoli; ond'è da credere che debba presto aver fine. Odo infatti che v'ha in qualche luogo d'Europa una frotta di Rosminianelli, testè divelti dal seno della mamma e della nutrice; i quali fanno un mirabile schiamazzo contro di me. Non vorrei che cotesti bamboli filosofanti o filosofi bamboleggianti che dir mi debba, si credessero che io abbia voglia e tempo od obbligo di azzuffarmi con essi, o me ne astenga per paura dei fatti loro. Se io dovessi cimentarmi con ciascuno di cotesti pensatori in erba, e porgere orecchio ai loro vagiti speculativi, starei fresco. Io godo assai, fanciulli carissimi e di ottime speranze, veggendo che cominciate a gustare gli esercizi accademici, e mediante un piccolo, ma onorevole, scambio, invece di baloccarvi coi bambocci, vi trastullate coll'ente possibile. L'elezione

mi par buona, e il passaggio ottimamente graduato; perchè dall' una tattera all' altra non vi ha gran divario. Il sistema del Rosmini può servire di fruttuoso solletico al vostro intelletto, come il dentaruolo alle vostre gengive. Ma badate che questo è un esercizio da burla e non da vero, una schermaglia e non una pugna, un armeggiare e non un combattere. Se pigliaste la cosa per un altro verso, ve ne pentireste, e somigliereste a quei buoni ragazzi del secolo tredicesimo, che invece di far la nanna e mangiar la pappa, vollero bandir la croce addosso agl' infedeli, e basirono tutti per viaggio, senza vedere in viso il nemico. Persuadetevi che prima di poter parteggiare seriamente in filosofia, e menar le mani davvero, bisogna agguerrirsi e allenarsi con apparecchi ben diversi da quelli che avete fatti sinora. Quando sarete divenuti un po' grandicelli, e avrete lasciato il carruccio, e le vostre piante si saranno indurite e i vostri bracciotti alquanto assodati, si farà alle pugna, se durerà il capriccio guerresco che ora avete in corpo. Frattanto contentatevi di badaluccare fra voi, e non abbiate per male se chi ha il pelo più lungo e più duro del vostro, ricusa di mescolarsi alle vostre tresche. Signori marmocchi, siate modesti, se potete: ricordatevi che non appartiene ai paperi il menar a bere le oche; e che la riserva e la peritanza sono il più bel fregio dell' età vostra. Che se ciò non vi garba, ma volete spacciarla da saccentini e menare un po' di fracasso, vi si può concedere, purchè facciate da voi soli, e non pretendiate che chi è in età da avervi potuto insegnare a leggere, faccia a stacciabburatta o alle piastrelle con esso voi.

Lasciando adunque gli sbarbati e i lattanti da parte, acciò se la strighino fra di loro, e tornando a voi, sig. Tarditi,

io mi propongo in questo nuovo volume di ridurre ad alcuni sommi capi e confutare le cose dette da voi nella terza vostra lettera per difendere il sistema Rosminiano. Non seguirò per ogni verso il metodo che ho tenuto riguardo alle due prime, ormandovi passo passo, e non lasciando correre un solo periodo, senza osservazione e senza risposta; ma ristringendomi ai punti più capitali, da cui dipende la somma del tutto, ommetterò l' applicazione di essi, per quanto concerne alcune avvertenze, che debbono parer meno importanti a voi e agli altri lettori. Nel mio primo tomo mi convenne procedere diversamente; perchè avendo fatto ragione che voi mi foste poco benevolo, ho dovuto chiudervi tutti i sutterfugi, e le scappatoie, per cui avreste potuto sguizzare nel corso del ragionamento. Ma ora che abbiamo fatta la pace, e siete ridivenuto gentile e amoroso, questa cautela sarebbe inutile; e d' altra parte, se volessi usarla, un grosso volume non basterebbe. Imperocchè ciascun sa che per rispondere a un cenno di poche righe in modo chiaro e preciso, non bastano talvolta nelle materie filosofiche parecchie pagine; e tante sono le escursioni che voi fate nella vostra epistola, che non si potrebbe replicare a tutte, senza un lunghissimo discorso. Io non farò dunque, come dianzi, la notomia di ogni vostro inciso e periodo, ma mi ristringerò a quei capi fondamentali, da cui dipende la vita o la morte della teorica rosminiaua. Vi mostrerò che le vostre nuove istanze non sono più consistenti delle altre; e che sebbene nella terza vostra lettera abbiate mirabilmente sottilizzato, e lavorato, non a punta di ragioni, (le quali mancano non al vostro ingegno, ma all' assunto infelice che avete per le mani,) ma di vocaboli, le conclusioni vostre non hanno pur l' ombra del vero, e tutti i miei ragiona-

menti contro il Rosmini rimangono in piedi. Voglia il cielo che il mio discorso giovi ad aprir gli occhi vostri, e di alcuni altri valentuomini sul merito della causa da loro abbracciata; e che a questa rimanga solo il patrocinio dei putti, il quale è affatto innocuo pel conto loro proprio, e per quello del pubblico. E sebbene le mie obbiezioni contro le vostre dottrine siano affatto indipendenti dal mio sistema, e si debbano tenere per valide, ancorchè questo fosse falso, siccome voi di tanto in tanto fate qualche scorreria contro di esso, dovrò eziandio parlarne; il che verrà da me adempiuto quanto più brevemente mi sarà possibile. Ma qui vi confesso che mi trovo un poco impacciato e quanto alle parole e quanto alle cose; e ciò per cagion vostra. Imprima, rispetto alle parole, io trovo che chi segue il sistema da me professato, secondo voi, è *giobertiano* [1]; il che mi riesce un enigma e un barbarismo. Voi mi direte che siccome chi segue il sistema del Rosmini da lui si denomina ed è rosminiano, così chi professa le mie opinioni può pigliare il mio nome; ma discorrendo in tal forma voi confondereste insieme cose molto dissimili. Imprima, potrei rispondervi, che se piace al Rosmini di diventare un aggettivo, voi non dovete inferirne che ciò mi vada a sangue; poichè in questa materia, come nelle altre, ciascuno ha il suo gusto. In secondo luogo, dovete avvertire il grande intervallo, che corre fra il sistema del Rosmini e il mio. Quello è un vero trovato dell' ingegno del suo autore, poichè non si trova fuori del suo capo; onde ne porta meritamente il nome: questo non è una mia invenzione, poichè io l' ho ricevuto dalla parola divina che me lo ha dato, e io non ci ho altro merito che

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 169, not.

di averlo applicato alla filosofia, trasportandolo dagli ordini della religione in quelli dell' umana scienza. Onde sarebbe affatto inconveniente il battezzarlo da me, che ci ho così piccola parte; giacchè in questa faccenda dei nomi, come nel resto, l' accessorio dee seguire il principale e non viceversa. Se mi opponeste che la cosa va a rovescio, e che ciò che io dico del vostro sistema si dee applicare al mio, farei un dilemma; cioè, che se la mia dottrina è vera, si fa ingiuria alla verità, denominandola da un uomo; se è falsa, si fa ingiuria a me, qualificando un errore col mio nome; onde in ogni caso l' epiteto da voi introdotto dee essere da me ripudiato. Che se replicaste che il vostro maestro non la pensa così, avendo approvate le Lettere di un Rosminiano, vi torno a dire che in questi affari ciascuno ha i suoi capricci. In terzo luogo, il Rosmini ha discepoli, che professano il suo sistema religiosamente, facendosi coscienza di mutarvi una sillaba, nulla aggiugnendovi e nulla detraendone, secondo quello che è prescritto in ordine alla rivelazione, e giurando assolutamente, nelle parole del loro maestro. Il Rosminianismo non è dunque un sistema, il cui germe a poco a poco formato, cresciuto, esplicato, prometta frutti abbondanti per l' avvenire, come accade a tutte le teoriche progressive e feconde; ma bensì una fizione filosofica, che uscì tutta armata ed adulta dal cervello del suo autore, come Minerva da quello di Giove, e che dee durare nel medesimo essere sino alla fine del mondo. Vero è che voi pretendete che sia fecondissimo; quasi che la fecondità si possa provare con altro che coi fatti. Mostratemi una idea, un' applicazione di qualche valore, che sia sbucciata o possa sbucciare dall' ente possibile del Rosmini; ed io starò cheto. Ma finchè credete di risolvere la quistione coll' autorità di

un vostro condiscepolo, il quale è persuaso della fertilità rosminiana, vi si può rispondere con quello che altri disse a una buona femmina, la quale dopo molti anni di matrimonio, essendo tuttavia sterile, pretendeva il contrario: madonna, a quanti bamboli avete data la luce? Alla quale interrogazione non so già che cosa potreste rispondere; se già non affermaste che i bamboli del Rosminianismo sono coloro che lo professano. Ovvero, se non aveste in conto di nobile ed eletta prole certi granchiolini smilzi e stentati, che di tempo in tempo sbucano dal grembo della vostra setta. Se non che quella valente donna poteva forse ancora nutrire qualche speranza di diventar madre, e confidarsi nell' avvenire; dove che qual fiducia aver potete voi nel futuro, giacchè per vostra confessione medesima ripugna che il Rosminianismo possa figliare quando che sia? Come mai un sistema di psicologia o d' ideologia, come voi vel chiamate, può essere generativo e aver prole? Non vedete che la fecondità speculativa non può trovarsi fuori dei sistemi ontologici? Che non compete all' analisi, ma alla sintesi? Che non deriva dalla semplice induzione, ma dalla deduzione e dagli altri metodi? Che non appartiene alla scienza dei fatti, ma a quella delle idee, e non delle idee astratte e insussistenti, come il vostro ente possibile, ma delle idee concrete e dotate di vera sussistenza? Certo anche la scienza dei fatti si può arricchire, e per questa parte la psicologia è altresì progressiva; ma i fatti, nascendo dalla semplice osservazione, non costituiscono la fecondità di un principio scientifico, la quale è riposta nella sola esplicazion di esso, nè può rinvenirsi fuori dell' ontologia e della sintesi. I fatti si aggiungono ai fatti per semplice aggregazione estrinseca, non per interiore organismo, come le conseguenze che dai principii rampollano. In prova di che avvertite, che

se voi, o il Rosmini, scopriste coll' osservazione interiore qualche nuovo fatto della conscienza, pogniamo una novella legge dell' associazion delle idee o della memoria, questa scoperta non si dovrebbe già attribuire al vostro sterilissimo e aridissimo ente possibile, da cui sarebbe affatto indipendente, ma all' acutezza del vostro senso psicologico. Vedete adunque, se l' aspettar figliolanza dal vostro sistema non sia lo stesso che lo sperar prole da una mummia; e con quanta ragione perciò gli si dia il nome del vostro maestro, poichè da lui solo ha ricevute tutte le sue ricchezze, come un capitale morto, che non è capace di accrescimento. Ma la dottrina della formola ideale da me professata, e le mie attinenze verso di essa, sono molto diverse. Prima di tutto, io non ho discepoli, e tampoco chi giuri nel mio nome o nelle mie parole. Ho bensì degli amici, a cui non dispiacciono le mie opinioni, ho dei compagni che la intendono come me, a cui non par che io abbia il torto, e che avendo scorto nella dottrina ortodossa da me esposta un germe fecondo, attendono a svolgerlo, senza che però cada loro nell' animo di lavorare intorno a un mio sistema; poichè sanno troppo bene che la formola, intorno a cui si travagliano, è antica quanto il mondo, e divina di origine. Laonde essendo essa non meno loro propria che mia, essendo ella propria di ciascuno, perchè è comune patrimonio di tutte le menti create, non possono attribuirla a me, se non in quel senso, che ciascun che l' abbraccia può appropriarla a sè stesso. Ed è in questo solo significato che io chiamo talvolta mia la formola; la quale oltre all' essere un bene comune, ricevuto da molti, non inventato da nessuno, si mostra mirabilmente feconda, perchè sintetica ed ontologica. Egli è vero che il suo connubio colla filosofia non avendo che tre anni di data, (lad-

dove il vostro sistema ha già qualche lustro,) non può ancora godere di una numerosa prosapia; tuttavia ha già messo in luce qualche parto sufficiente a mostrare che non è sterile affatto. E per citarvene alcuno, onde la mia umile penna sia stata la levatrice, tutti gli elementi dell' estetica e della morale, niuno eccettuato, furono dichiarati colla sola formola ideale, per modo rigorosamente scientifico; che se qualche Rosminiano riesce a far lo stesso col suo ente possibile, io voglio incontanente rendermi suo discepolo. Se adunque la formola è di sua natura feconda, ella è altresì progressiva, e destinata a crescere ed ampliare successivamente la scienza per opera dei vari ingegni; onde sarebbe assurdo il darle il nome di chi fu primo a menzionarla in un libro filosofico, e l'imprimere su di essa una nota, che ristringerebbe almeno apparentemente la sua ampiezza e perpetuità fra i gretti confini e le angustie di un solo individuo e di un tempo brevissimo. E come mai un sistema consentirebbe a pigliare il nome di un uomo, se si crede destinato a sopravvivergli? Non sarebbe questa una spezie di suicidio? Chi parla di Cartesianismo, verbigrazia, si esprime esattamente, sia perchè l' errore è una vera proprietà di chi lo produce, e perchè questa dottrina è morta e sepolta da lungo tempo, come l' autore di essa, benchè ne vivano gli spiriti nella sua progenie. Ma chi discorresse di Neutonianismo, per significare il sistema dell' attrazione universale, o altra verità avvertita per la prima volta dal grande Inglese, e imitasse in questo il famoso conte Algarotti, di gallica memoria, avrebbe il torto; perchè il sistema dell'attrazione, duraturo quanto il mondo e fecondato da tanti mirabili ingegni, non può dignitosamente portare un nome, (benchè grandissimo, e quasi unico nella storia della scienza,) che richiami allo

spirito un uomo e un tempo particolare. Il solo nome proprio, che sovrasti a questa considerazione, è quello, a cui s' inchinano la terra ed il cielo; perchè ivi l' umanità sublimata dal divino consorzio, essendo veramente creatrice e conservatrice perpetua dell' opera sua, merita eziandio d' immedesimarsi con essa, mediante l' unità del vocabolo. Fuori di questo caso, i neologismi di tal genere sono ingiuriosi o ridevoli, e per entrambi i rispetti il mio amor proprio se ne può tanto meno accomodare, che la piccolezza del mio nome rende ancor più ridicolo l' uso che volete farne; giacchè io confesso ingenuamente di non avere in questo la modestia o la sopportazione del Rosmini.

Un altro divario notabile che corre fra voi e me in questo proposito, e risulta dalle avvertenze precedenti, si è, che io son tanto alieno dal volere imporre il mio sistema a nessuno, che confesso di aver fatto un semplice abbozzo, e di non tenere per importante se non quella parte dell' opera mia, che propone i germi atti a fecondare la scienza. Avvertite, per evitare gli equivochi, che ogni dottrina sintetica consta di principii e di conseguenze. I principii, se la dottrina è vera, debbono essere immutabili, perchè non sono trovati dall' uomo, ma divinamente insegnati per mezzo della parola. Tal è la formola ideale, che io ho tolta di peso dal verbo ortodosso e collocata in fronte all' edifizio enciclopedico. Questo supremo principio è la sola parte del mio sistema, che considero come immutabile, sia perchè immutabile è la religione a cui appartiene, e perchè fuori di esso egli è impossibile il fare alcun giudizio e il tessere il menomo ragionamento. Ma per ciò che spetta all' esplicazione filosofica di questa formola, e alle conseguenze speculative che ne nascono, io ci ho lavo-

rato e ci lavoro per mio conto il meglio che mi è possibile; ma sono lontanissimo dal credere che quel poco che ho fatto sia perfetto, e non suscettivo di riforma o di miglioramento. Desidero anzi che in un campo sì vasto e sì intricato ciascuno rechi libertà d'animo sciolto da ogni preoccupazione; perchè nella unità e immutabilità dei principii, e nella varia e libera deduzione delle conseguenze meramente filosofiche mi par consistere quella maggior perfezione, di cui un sistema speculativo sia capace quaggiù. Imperocchè, senza principii immutabili, la libertà tornerebbe in licenza, e la varietà in confusione; senza libera elezione nell' opera deduttiva, (per ciò che riguarda le verità estrinseche al deposito della rivelazione,) la signoria legittima dei principii diverrebbe tirannide, troncherebbe ogni nervo agl' ingegni e ucciderebbe la scienza. Oltre che sarebbe una temerità incomportabile, se un uomo privato, qualunque sia la fiducia ch' egli abbia nelle proprie forze, volesse padroneggiare nel campo libero della scienza. Questo pur troppo non è stato fatto sinora da molte scuole filosofiche; la sterilità delle quali derivò appunto in gran parte dalla loro idolatria verso colui che le aveva incominciate. Il che succedette, anche quando erano fondate in sul vero e ben promettenti; come avvenne a quella del Leibniz; la qual fu, si può dire, uccisa in Germania fin dal suo nascere, non già per opera de' suoi nemici, ma del suo maggior fautore, cioè di Cristiano Wolf, che pedantescamente e servilmente patrocinandola, screditolla, e aperse la via alle audaci innovazioni della filosofia critica; perchè gl' ingegni amano meglio sviarsi che posare, ed essere licenziosi che schiavi. Io non credo che propriamente vi debbano essere scuole filosofiche, ma solo molti cultori ed esplicatori assennati ed indipendenti degli stessi principii; credo

che se è utile a chi comincia il pigliar per guida un autore di provata fama, coloro che han messo piede più innanzi e sono usciti di noviziato, debbono inspirarsi colla lettura dei buoni pensatori, anzichè lasciarsi timoneggiare da essi, per ciò che spetta all' esplicazione dei principii scientifici. Questi almeno sono i voti ch' io vo facendo per la filosofia italica; parendomi che l'unità e l'immutabilità dei principii, accoppiata con la varietà e la libertà del loro esplicamento, possa partorire una scienza soda, vasta, profonda, durevole, progressiva, e degna per ogni verso della patria che il cielo ci ha data. Trovo che i nomi più grandi e più utili nelle scienze non furono quelli, i cui pensamenti vennero eredati e canonizzati da scuole ligie e servili, ma quelli, che senza far setta, partorirono un' età tutta quanta di cultura e di gentilezza, facendo risentire gl' ingegni addormentati, e dando loro le mosse, quasi elettrica scintilla. Or nelle cose speculative la favilla animatrice è riposta in quelle idee madri, che largamente spaziano nel mondo scientifico, e principii si appellano. In virtù dei loro principii Platone, santo Agostino, Dante, Galileo, il Leibniz e il Vico furono gloriosi, e si procacciarono sulle menti libere degli uomini una signoria, che non avrà fine. Alcuni di essi non fondarono scuola, propriamente parlando; quelli che l'ebbero, non so quanto possano lodarsene; e certo non è questo il titolo precipuo della loro fama. Qual cosa nocque più ad Aristotile che la cieca venerazione portata alle sue dottrine nel medio evo? Pensatori di questa tempra io auguro all' Italia, e non de' capiscuola. Ma ciò non va a pelo di taluno, che non si contenta anche degli omaggi, se non sono assoluti e senza limiti; e vedete, che una parolina di biasimo da mia parte, pronunziata ossequiosamente, bastò a procacciarmi per risposta un mezzo libello. L'uomo egregio pare

talmente persuaso della inerranza propria, che diresti non bastargli anco la sudditanza, se non è servitù. E i suoi discepoli, invece di contrastare rispettosamente a queste pretensioni almeno apparenti, le accrescono coi loro modi, professando verso le altrui opinioni un' idolatria, che sarebbe scandalosa, se non fosse ancor più ridicola. Alcuni di loro possono farlo per modestia e per affezione; ma essi dovrebbero avvertire che anco queste virtù non debbono oltrepassare i termini ragionevoli; e che la modestia e l' ossequio verso gli uni non debbono essere impertinenza verso gli altri. Oltrecchè chi imita servilmente e copia puntualmente non può far opere di qualche considerazione; perchè negli ordini intellettivi, come in quelli delle lettere e delle arti, la moderata libertà dell' ingegno è necessaria a creare. E non è libero chi si fa scrupolo di muovere un passo, senza porre il piede nelle orme di chi gli va innanzi; come mi pare che facciano i Rosminiani, rugumando del continuo i tritumi verbali, e quasi rimasticando i bocconi del loro maestro, con arte più acconcia ad insterilire e ad imprunare, che ad agevolare e condurre innanzi la scienza. Nel che essi mi sembrano, se non altro, poco oculati, per ciò che riguarda la fama del loro duce; la quale non può se non scapitare pel modo, con cui si governa chi marcia sotto le sue insegne. Voi vedete adunque qual divario corra fra il Rosmini e me; poichè il vostro maestro ha voluto creare una setta devota e ligia a ogni suo detto, e un sistema immutabile : io all' incontro non aspiro che a destare gl' ingegni speculativi, richiamandoli ai principii legittimi della scienza. Però se è paruto a taluno che ne' miei contrasti col Rosmini e coi Rosminiani io abbia messo, come si dice, troppa mazza, avverta che l' ho fatto, oltre tutte le ragioni sovrascritte, anche per amore della libertà filosofica in Italia.

La quale libertà era ita, se il Rosminianismo trionfava nelle scuole; perchè i suoi fautori, che ora non sono formidabili, perchè pochi e sbattuti, se fossero molti e potenti, eserciterebbero nella scienza un tirannico imperio, di cui manca loro più la facoltà che la voglia. Tantochè quindi a qualche lustro niuno avrebbe più potuto nella nostra penisola levar la voce, senza essere rosminiano, od esporsi ai sarcasmi e alle calunnie degli avversari. Imperocchè una scuola filosofica, che per l'immutabilità delle dottrine e per la unanimità obbligatoria dei pareri, è piuttosto una setta e una fazione che altro, quanto riesce inetta ad arricchire di sodi incrementi la scienza, tanto è atta ad ammutire col timore o colla forza i suoi oppositori. L'accordo comandato delle opinioni può essere talvolta opportuno nelle congregazioni e nelle società, che mirano a uno scopo operativo; ma è di pessimo effetto nel giro della scienza. Che addiverrebbe della teologia stessa, che pur è una disciplina di un genere affatto particolare, se fuori delle verità definite dal magisterio autorevole si volesse chiudere il campo alla diversità dei pareri, e assoggettare le menti a un'opinione eziandio rispettabilissima?

E qui mi torna in acconcio di toccare l'appuntatura di certuni, che interpretando alla leggera alcune parti de' miei libri, mi credono avverso d'indole o almeno d'opinione alla libertà filosofica; alla quale stimano assai più conforme il sistema del Rosmini, o quelli di certi filosofi d'oltremonti. Io non mi sdegno già con costoro, perchè essi parlano per amore di una cosa, che mi è carissima, qual si è la temperata libertà di filosofare, e inveiscono contro di me, credendo ch'io le sia nemico. Ma mi permettano di dir loro che io amo tal libertà quanto essi, e che la regola, a cui io voglio sottoporre l'inge-

gno umano, non tocca la libertà, e infrena soltanto la licenza, che è la maggiore sua nemica. Se io non estendo la libertà ai principii, non mi si dee imputare; niuno potendo essere incolpato, se si astiene dall'impossibile, se non vuol far quello, che anche volendolo, non si potrebbe fare. Se i principii del ragionamento fossero un acquisto del ragionamento stesso, e soffrissero indugio di elezione, non sarebbero più principii, non potendosi ragionare senza premesse. Forza è dunque riceverli dalla parola, come fanno tutti gli uomini, senza eccettuare pur quelli, che stimano di governarsi altrimenti; i quali, discorrendo per trovare i principii, e tessendo a tal effetto mille raziocinii bellissimi, si reggono con altri principii anteriori, ricevuti e non fabbricati per propria opera; se già per uno special privilegio non è loro concesso di sillogizzare all'infinito, o senza premesse; due cose poco probabili. Tutta la quistione si riduce dunque a sapere qual sia la parola, da cui si debbono pigliare i principii; e se, per esempio, questa parola si debba ricevere da Cartesio, o dal Kant, o dall' Hegel, o dal Rosmini, o dal Cousin, o da altri filosofi. Ma qui occorre una piccola difficoltà; la quale si è che per isceglierc fra questi oracoli così discrepanti, egli è d'uopo esaminare, e quindi avere l'aiuto di una parola anteriore, senza cui l'esame tornerebbe impossibile. Ora questa prima parola non può essere che la parola religiosa, ricevuta colla prima educazione. Se tal parola è imperfetta, essa non può dare una notizia dei principii altro che difettuosa; ma se l'uomo adopera bene questa notizia così manca com'è, essa può guidarlo alla conoscenza della parola perfetta, e quindi alla notizia dei principii nella lor perfezione. Tal è il caso di tutti gli uomini estrani al benefizio della fede e dell'educazione cattolica, qualunque sia il tempo e il paese, in cui vivono. La

parola perfetta, che fa conoscere i principii a compimento, si racchiude nel catechismo cattolico. Mi perdonino adunque i miei appuntatori, se io antepongo la parola di questo libercoletto a quella di Cartesio, del Cousin e degli altri sommi; sia perchè, ragguagliata ogni cosa, il Catechismo mi pare di autorità, di antichità, di sugo preferibile alle opere di questi autori; e perchè avendo pur d'uopo della parola elementare di esso per intendere la favella di quei filosofi, mi pare una faccenda più semplice e più spedita il rapportarmene a quella solamente. Che se taluno mi negasse che il Catechismo contenga la parola perfetta rivelatrice dei principii, posso fare una sola risposta; cioè, che col principio cattolico della creazione io spiego a meraviglia tutta la scienza, e non v'ha una menoma parte di questa, che non sia una luminosa conferma di quello; dovechè cogli altri principii, e segnatamente con quelli di Cartesio e degli altri nominati di sopra, non si spiega nulla. Nè perchè io pigli dal verbo ecclesiastico il principio protologico del sapere, ne segue che io confonda la teologia colla filosofia, e ponga la base di questa nella fede, secondo che altri mi ha accusato, non ostante tutto quello che ho detto per antivenir quest' accusa. Imperocchè il principio protologico risplendendo d'intrinseca evidenza, la parola religiosa è necessario strumento, non causa, della cognizione di esso. Laonde per questo rispetto io mi porto nello stesso modo che i miei oppositori, riguardo a Cartesio, al Cousin, al Rosmini, o ad altro filosofo, a cui facciano ricorso per ottenere la preziosa cognizion dei principii. Imperocchè, com' essi dicono di ammettere i pronunziati di questi scrittori, non per l'autorità dei proferenti, ma per l'evidenza vera o putativa dei pronunziati medesimi; così io, come filosofo, riconosco il prin-

cipio sovrano di creazione, in virtù della luce, che lo accompagna e si diffonde su tutte le sue conseguenze. Che se, come cattolico, credo anche a questo dogma, in grazia della rivelazione divina che lo ha promulgato; non potrei assentire ragionevolmente a questa rivelazione, se lo splendore che raggia dal primo vero non me la facesse conoscere, e non mi togliesse il potere di rifiutarla con plausibili argomenti. Voi vedete adunque, signori critici, che io sono per lo meno tanto libero quanto voi, poichè entrambi facciam professione di credere all'evidenza dei principii, che ci vengono somministrati dalla parola; con questo solo divario, che la mia parola è quella delle Scritture e del Catechismo, e la vostra quella della Meditazioni, dei Frammenti filosofici, del Nuovo Saggio, e di altri simili libri. E chi di noi è miglior bibliologo e filologo in questa parte? Chi fa miglior elezione? Voi vi credete liberi, perchè potete scambiare a vostro talento le autorità che eleggete, e credere oggi a Cartesio, domani al Locke, posdomani al Rosmini; laddove io non ho questa fortuna, perchè l'Evangelio e il catechismo cattolico sono libri unici al mondo, che non trovano competitori. Il vantaggio certo, anche per questo verso, è dalla mia parte. Dalla vostra voi non avete che l'apparenza della libertà; come quella, che per voi consiste solamente nel mutar padrone. Credete forse che il Lamennais, (per citarvi un esempio illustre e lagrimevole,) sia diventato libero, quando scambiò la sapienza cattolica colle dottrine licenziose di certi politici, e col panteismo germanico? Egli non fece che cambiar signore, anteponendo a un comando dolce e paterno una signoria tirannesca e torbida. Ovvero pensate, che fatto lo scambio malavventuroso, e gustati i suoi frutti, egli ne sia lieto? Oh se veder poteste le angosce del povero vecchio! Se poteste

immaginarvi il rovello, che strazia quella nobile e generosa anima, e contemplare l'umiliata fronte, dappoichè ha perduto il divin segno e la gloriosa aureola della fede cristiana! Accade alle credenze quel medesimo che ai costumi; nei quali chi si ribella dall'austera legge non è libero, come si crede, ma libertino; e dopo un vano trastullo coglie dolorosi frutti. Così chi si rivolta contro la verità cattolica, dopo avere nauseosamente errato di autore in autore e di sistema in sistema, si trova col pugno vuoto e col capestro del pirronismo alla strozza. Non vogliate adunque condannarmi, se io antepongo l'autorità della Chiesa a quella di quella o questa scuola filosofica, e da lei tolgo i principii, che mi guidano filosofando. Oltre che la mia libertà non ci scapita nulla, io ci guadagno assai come ingenuo e indipendente Italiano. Le considerazioni nazionali debbono certo essere le ultime, quando si tratta del vero; ma, ragguagliate le altre cose, esse hanno pur qualche peso. Ora l'autorità che mi è norma, benchè universale, è specialmente e massimamente italiana; laddove le vostre per lo più provengono d'oltremare e d'oltremonti. Odo dire, che in alcuni luoghi della penisola v'ha chi si adopera per introdurre le dottrine del razionalismo e del panteismo germanico, e che certe opere riputate nei luoghi, dove furono composte, cattive o mediocri, vengono accarezzate da certi Italiani, tradotte da altri e celebrate come stupende [1]. Se non fosse peccato il ridere in materia sì grave, io vorrei divertirmi

[1] Niuno voglia inferire dalle mie parole ch'io biasimi le fatiche di que' valorosi, che si studiano di conoscere e di far conoscere in Italia le opere dottrinali dei Tedeschi. Gli errori dotti giovano al vero, chi sappia usarne con senno; e gli errori tedeschi, (a rovescio dei francesi,) sono talvolta dottissimi. Nè io son dell' opinion di coloro, che per uno zelo mal inteso di religione vorrebbero chiudere la bocca all' errore, invece

alle spese di questi nuovi savi, a cui fanno afa le gemme e gli addobbi preziosi della patria, e che ricorrono per ingentilirsi e rimbiondirsi alle ciarpe di Berlino e di Parigi. Chiunque abbia penetrato più là che la scorza nel panteismo e nel razionalismo germanico, e sia al caso di giudicare in queste materie, dee sapere, che gli autori di questi sistemi spesero un ingegno grandissimo nell'alzare un edifizio, a cui la minor censura che far si possa è di non essere scientifico, ma schiettamente poetico, e di fondarsi su alcuni principii, che non conservano pure la somiglianza del vero dopo un esame accurato. La filosofia moderna di Germania, dal Kant in poi, con tutto che abbia sciupate le forze di molti peregrini intelletti, non ha più valore nelle scienze speculative, che nelle storiche la greca o l'indiana mitologia. Havvi in fatti una mitologia nel giro delle idee, come ve n'ha una in quello dei fatti; e per queste favole intellettuali, il cui integro cielo forma il gran poema eterodosso del panteismo,

di convincerlo, e mirano a tenere le menti italiche nel buio intorno a ciò che si pensa e si fa oltremonte; quasi che il cattolicismo sia strumento d'ignoranza e di servitù, non di scienza, di libertà e di civiltà. Ma acciò la dottrina oltramontana ci faccia buon pro, uopo è che lo studio di essa sia accompagnato da due condizioni. L'una, che si elegga il meglio e non il peggio di ciò che si stampa nei paesi forestieri; intendendo per lo meglio le opere dotate di speculazione e di erudizion pellegrina, non i centoni, i rappezzamenti e le copie. L'altra, che le idee straniere siano da noi liberamente esaminate, non ricevute alla cieca. E siccome ogni esame presuppone una regola e un giudicatorio anteriore, uopo è che gl'Italiani abbiano una dottrina e filosofia loro propria, soda, ampia, profonda, con cui possano far giusta stima degli altrui concetti e cernere il falso dal vero. Senza questo criterio, lo studio delle cose oltremontane riesce necessariamente servile, pestifero, distruttivo del nostro genio, indegno del nostro nome.

non v' artefice più ingegnoso dei moderni Tedeschi. Quanto alla Francia, se si mettono da un canto le fastose chiacchere di un popolo impudentissimo di ciarlatani d'ogni grado e d'ogni colore, e i moribondi vagiti della scuola eclettica, e certi deboli tentativi di filosofia cattolica, nei quali si dee lodare più l'intenzione che l'effetto, non si trova più neanco, seriamente parlando, dopo la morte del Jouffroy, un psicologo di qualche grido e un mezzo filosofo. Imperocchè coloro che credono Vittorio Cousin un gran pensatore, o non conoscono questo autore o non sono in grado di pesare il titolo che gli danno; perchè quanto il Cousin è valente scrittore nella sua lingua, tanto è sfornito di quella tempra speciale d'ingegno, che speculativo o filosofico si appella, e della dottrina ampia e soda, che dee accompagnarlo, per farlo fruttare. Veggano adunque gl' Italiani aspiranti alla filosofia forestiera qual sia la prudenza del loro consiglio; e come calpestando il decoro della patria, e rinnegando vilmente il primato italiano, non ottengano nemmeno l'intento che si propongono; essendo impossibile che le frivolezze francesi e le chimere tedesche, trapiantate in Italia, possano aver vita più lunga che le nuove fogge degli abiti e delle gale. Ma egli è fatale che gl' Italiani, investiti ab origine dalla Providenza del principato morale di Europa e del mondo, siano l'ultimo dei popoli, finchè non si risolvono a tornare i primi. La mediocrità può cadere nelle cose deboli e piccole, ma per quelle che chiudono in seno i semi della grandezza, non si dà mezzo fra l' essere tutto o nulla. Come gli animi e gl'ingegni smisurati toccano il colmo della virtù eroica, o si profondano in ogni scelleratezza, e non sanno essere mezzanamente buoni o cattivi, così l'Italia dee imperiar da reina, o giacer nella polvere, come il rifiuto delle nazioni. Qual parte si

debba effettuare di questo formidabile dilemma, Dio solo il sa; ma certo le condizioni presenti non sono di troppo lieto augurio, se si guarda all' universale. Imperocchè quando un popolo è disamorato di ogni virtù, quando ha perduto col sentimento di sè stesso perfino la ricordanza e il desiderio dell' antiche glorie, quando avvilito e ridotto a mendicità volontaria abbraccia umilmente le ginocchia dello straniero, chiedendogli di giorno in giorno il pane dell'intelletto, quando disprezza e deride coloro che gli ricordano i titoli della prisca grandezza, e lo confortano a ravvivarli, v'ha poco a sperare; nè la Providenza suol far dei miracoli per aiutare i vigliacchi e gli oziosi.

Gl' ingegni speculativi hanno certo bisogno di comunicare insieme per nutrire e fecondare le loro meditazioni, giacchè il consorzio delle menti non è meno necessario alla vita e agli incrementi scientifici, che ai progressi civili; e come di cosa nasce cosa, secondo l'intreccio delle forze naturali, così a tenore della gran società che congiunge tutti gli spiriti creati nell' unità dell' intelligenza creatrice, le idee dalle idee rampollano, e si aiutano scambievolmente. Non perciò si dee ricorrere all'orpello forestiero, quando si ha l'oro in casa a dovizia; per poco che si voglia faticare a cercarlo. E che rileva ai bramosi di questo prezioso tesoro, se per trovarlo, debbono farsela coi morti più che coi vivi? Non è un privilegio dell' umano ingegno il poter conversare coi trapassati, come si comunica coi lontani, superando gl' intervalli del tempo, come si travalicano quelli dello spazio? Perchè adunque non ricorriamo alla sapienza dei nostri padri? Perchè non facciamo lega con quei nostri venerandi antenati, la cui fama volò alle stelle, e donde l'Europa culta ricevette quanti beni

ella possiede? Non si tratta già di scassare i sepolcri e di rovistare le ossa dei seppelliti, ma di convivere colla loro parte più nobile e immortale. Gli uomini son morti, ma i loro pensieri sopravvivono e perennano nelle scritture, quasi effigie dell'animo che li dettava, e conservano sotto forme talvolta antiquate, (e tanto più care a chi non ha guasto il palato come il cervello,) la prima loro freschezza; perchè l'error solo è vieto, e il vero sempre verdeggia. I dialoghi di Platone sono ancor oggi più floridi e rugiadosi, che non le dicerie filosofiche correnti alla giornata in sulle carte francesi; le quali appena uscite alla luce, già putono di rancidezza. Nomino Platone, crede dei Pitagorici, perchè l'antica sapienza italogreca, di origine pelasgica e nata sotto il sole ardente delle Calabrie, è nostrale per più rispetti. Ma se si voglion cose più moderne, e appartenenti all' Italia cristiana, quanta non è la nostra ricchezza in pensatori profondi, da Anselmo d'Aosta sino a Dante, e da Dante sino al Vico? Un chiaro ingegno tentò ultimamente di rinnovare in Italia l' antica sapienza dei nostri avi, e di ripigliare per un altro verso l'opera già incominciata dal Vico un secolo innanzi. Ma i consigli del Vico e del Mamiani, che io mi sappia, sinora non hanno fruttato; perchè i dilettanti di filosofia, che cercano nella lettura un piacere facile, immediato e frivolo, e vogliono studiare e capire un libro speculativo colla stessa agevolezza, con cui leggono una gazzetta o un romanzo, non sono molto disposti a metterli in pratica. Nè quando si ammoniscono gli studiosi a intrinsecarsi nell'antica nostra filosofia, si vuol già inferirne che debbano ripeterne servilmente i dettati; ma si bene inspirarsene, e abilitarsi a pensar da sè stessi, movendo da quei principii immutabili, che alimentarono sinora il fuoco delle menti italiche. V'ha una inspira-

zione in filosofia, come ve n'ha una in poesia e nelle arti belle; e allo stesso modo che questa nasce, non solo dalla contemplazione immediata della natura, ma eziandio dal suo potente riverbero nella fantasia degli scrittori, così quella è prodotta, non pure dall' intuito diretto del vero ideale, ma ancora dalla riflessione di esso nei grandi intelletti, quasi specchi più espressivi dell' oggetto increato, e facondi ripetitori dell'eterno filosofo. Anco dagli autori sviati per opera dei falsi principii, ma pur dotati di senno italiano, lo studioso può cavare gran pro; perchè tal è la potenza dell' ingegno nato e cresciuto sul nostro suolo, che la sua virtù risplende ne' traviamenti medesimi. Certo niuno si dilungò maggiormente dai veri canoni dell' italico filosofare in metafisica e in politica, che il Bruno e il Machiavelli; ingegni differentissimi, ma in ciò conformi, che rinnovarono la pagana sapienza co' suoi pregi e co' suoi difetti nel cuore del Cristianesimo. E pure quanto giovano le loro opere alla buona causa, chi sappia ben prevalersene! Quanto fanno pensare gl'ingegni meditativi! Quante verità vi si trovano a costa degli errori anco meno scusabili! E quanto questi errori si dilungano dalle falsità volgari, e talvolta rasentano il vero, o guidano a rinvenirlo! Questo privilegio d'insegnare e giovare, anche errando, non è proprio che de' sommi ingegni; ma in nessun luogo è forse così frequente come in Italia, dove la forza della natura è più potente dell' educazione viziosa e dell' arbitrio sviato. Parlo dell' Italia antica, pensante e ragionante da sè medesima; non dell' Italia moderna, importuna e fastidiosa ricantatrice di pensieri barbari con barbarica loquela: dove tutto è vano, brutto, spiacevole e trivialmente falso; e donde nulla cavi, nulla riporti, che ti ristori del tedio sofferto a leggere pensieri gretti in sordida favella. Non è già

grazie al cielo, che tutti i moderni siano di questa tempra; perchè se ciò fosse, dovremmo disperare affatto del risorgimento italico, e non ci rimarrebbe altro che a chinare il capo ai voleri di quel Dio, che esercita talvolta la sua tremenda giustizia sui popoli, come sugl' individui, e a coprirci il viso, onde non vedere cogli occhi propri la morte della patria. Ma giova sperare che l'estremo infortunio sia ancora evitabile, e i presenti possano, volendo, far rivivere quella legittima fiducia d'immortalità, onde l'antica madre andava lieta e superba, quando il suo nome era segno d'invidia e di maraviglia fra le nazioni. Giacchè la scuola moderna di scultura fondata dal Canova, gli spiriti di Dante risorti nell' Alfieri, e in pochi altri grandi che seguirono le sue pedate, e alcuni preclari ingegni che nelle fisiche, nelle matematiche, nella filologia, nell' archeologia, nella varia erudizione onoran la patria del Volta, del Lagrangia, del Marini, del Muratori, del Maffei, del Caluso, del Visconti di ancor fresca memoria, attestano la forza inesausta dell' aere che respiriamo, e dei raggi che c'illustrano e scaldano. Anche in filosofia il prisco valore non è spento; anzi in questo punto l'Italia, così scaduta com'è, serba un vestigio del suo antico regno; perchè nè la Francia, nè la Germania, nè l'Inghilterra, e tampoco le altre provincc d'Europa, non possono contrapporre alcun degno nome coetaneo a quelli del Galluppi, del Mamiani, del Rosmini; illustre triumvirato vivente dell' italica speculazione. Nomino espressamente il Rosmini, benchè l'opera presente sia indirizzata a svelarne e combatterne gli errori; perchè se io ripudio la sua dottrina, stimo ed ho sempre stimato il suo ingegno, benchè lo creda un po' meno sterminato che non pare ai seguaci della sua dottrina. L'ingegno del Rosmini, di debole inventiva, perchè poco accomodato alla sin-

tesi, è valente nell'analisi; e a questa medesima perizia, non contrabbilanciata abbastanza dalla virtù contraria, si debbono in parte attribuire gli errori della dottrina; perchè coll'analisi sola, instrumento secondario della speculazione filosofica, il Rosmini non potea far meglio di quello che fece. Ma se l'organo difettuoso, di cui si valse filosofando, e gl'influssi del Cartesianismo viziarono i suoi pensamenti, questi hanno tuttavia anche nel falso l'impronta dell'ingegno italico, e sono di quegli errori che giovano a chi vuole e sa profittarne. Se non che, acciò le opere rosminiane rechino vantaggio e non danno agli studiosi, uopo è disaminarle con animo libero, e non giurare in esse, secondo il costume della loro scuola. L'idolatria di questa, se pigliasse piede nelle nostre accademie, rinnoverebbe i cattivi tempi del medio evo, e l'infelice impresa degli Scotisti; i quali sciuparono un immenso ingegno in un semirealismo pieno di sottilità verbali, e simile per molte parti a quello del Rosmini. Veggasi adunque fra i suoi discepoli e me, chi meglio intenda l'onore di questo filosofo; giacchè io riconosco nelle sue opere alcune parti buone, e ne stimo l'ingegno anche negli errori; laddove quelli, adorandolo, volendone giustificare gli sbagli più evidenti, e imporre il giogo del suo sistema all'universale, lo rendono odioso, contennendo e ridicolo. E Iddio faccia sani dell'intelletto coloro, che credendo il trionfo del Rosminianismo possibile, vi aspirano come ad un successo propizio alla libertà filosofica in Italia. Imperocchè egli è d'uopo ignorare, non solo il sistema, ma le qualità personali di molti Rosminiani, onde credere che con tutte le virtù loro, alle quali io fo volentieri omaggio, essi sappiano rispettare i diritti dell'ingegno altrui, e usare moderatamente i vantaggi della fortuna.

Voi mi perdonerete, sig. Tarditi, questa lunga diceria, occasionata dal malauguroso epiteto, con cui voleste gratificare qualche mio amico, e che vi prego a scartare, quando parlate delle mie opinioni o di quelli che le onorano dell' assenso loro. Maggiore scrupolo mi dà ciò che avete già detto e ora ripetete, *il mio sistema essere facilmente riducibile al vero,* che è quanto dire *accordarsi nel fondo con quello di Rosmini* [1]; il che è cosa assai più importante di un semplice epiteto. Certo, che se io guardassi solo all' ingegno, alla pietà e alle virtù vostre e del Rosmini, mi sarebbe caro e onorevole il parteggiare con voi, ed essere di accordo colla vostra setta. Ma io non posso farlo in nessun modo; perchè, facendolo, ingannerei i lettori, mentirei a me medesimo, e nuocerei gravemente alla santa causa del vero. Anch' io da principio stimai possibile un accordo col Rosmini; non già che io fossi allora meno convinto che adesso degli errori radicali del Nuovo Saggio; ma perchè io credeva l'illustre autore di esso più docile, più condiscendente, più disposto a riformare i propri pareri. A tal effetto mirava il procedere temperato, rispettoso e modesto da me usato nella Teorica e nella Introduzione. Io non voleva stringergli un laccio alla gola, e imitar gli scortesi, che non paghi di vincere, intendono a sopravvincere; onde mi contentai di accennargli ciò che mi pareva erroneo nel suo sistema, affinchè egli medesimo, se io sbagliava, mi correggesse, e se avevo ragione, ritoccasse spontaneamente e ridesse al pubblico castigata la sua teorica. E ancorchè egli avesse voluto far credere che la correzione era di poco momento e versava meno sulle cose che sulle parole, io non l'avrei guardata così pel sottile, e mi sarei tenuto in obbligo di fargli buone

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 29, 30, 169, not.

tutte le cautele opportune al suo amor proprio o al suo decoro; giacchè il mio solo intento in questa lite è di preservare la filosofia italiana da un pestifero errore, e non di esaltare me stesso o di mortificare altrui. Io stesso gli spianai la via di questo onorevole compromesso col procedere che tenni nell' Introduzione; imperocchè, riducendo la quistione al dilemma della subbiettività od obbiettività dell' ente ideale, e mostrandomi dubbio del vero concetto del Rosmini, se questi voleva uscirne onoratamente, senza pregiudizio del vero, non aveva che a pigliare il filo che io gli metteva per le mani, dichiarando di essersi male espresso, e di tenere l'ente ideale per obbiettivo, aggiungendo alla obbiettività di esso il principio della creazione, secondo i termini da me esposti, onde sottrarsi al panteismo. Governandosi in tal modo il Rosmini avrebbe dato un saggio onorevole del suo amore per la verità e della sua modestia ; e non che scapitare di riputazione, l'avrebbe accresciuta, porgendo un esempio sì bello di moderazione e di equità filosofica, e non disdegnando la cooperazione degli altri nello studio del vero, comune patrimonio degli umani intelletti. Ma all' animo suo nobile nocquero per avventura le adulazioni e l'idolatria de' suoi discepoli; e non volendo egli da un lato deporre quello scettro assoluto e quella opinione d'infallibilità che un piccolo drappello di seguaci gli aveva conferita, e dall' altro non potendo giustificarsi, dispettando e fremendo si tacque. Taluno dei vostri ha preteso che questo silenzio sia nato da umore pacifico, da poca voglia di *guerreggiare,* da spirito di sofferenza e di *calma cristiana* ; quasi che chi ha voluto sinora battagliare con tutti, e menar le mani alla popolesca o piuttosto fare alle pugna in ogni menoma occasione, se gli accade di ritirarsi, si debba credere che il faccia pei motivi soprascritti, e non più tosto perchè si trova

alle strette, e si vede sforzato alla ritirata, onde evitare una disfatta ancor più manifesta. Ma il procedere del Rosmini non ha ingannato nessuno : tutti sanno ch' egli non rispose all' Introduzione e poscia al libro degli Errori suoi, per non poterne uscire onoratamente. Il sanno in cuor loro, benchè nol dicano, gli stessi Rosminiani ; e le piacevoli millanterie dell' Eridano non hanno fatto che confermare questa persuasione, e muovere a riso sulla poca accortezza di chi ci vuol rimediare con tali arti innocenti. Ora voi vorreste far credere che il mio sistema è poco diverso da quello che professate ; anzi spingendo la tolleranza fino ad un segno veramente straordinario, se si ragguaglia col tenore delle vostre prime Lettere, citate con lode un vostro *amico di molto ingegno*, il quale « quando s'incontra con taluno a cui la dottrina del « Rosmini non piace e preferisce di essere Giobertiano » (per amor del cielo pregate il vostro amico a dismettere questo vocabolo,) « senza entrare in una discussione, che sarebbe « inopportuna ed inutile, si contenta di dirgli : Ebbene siate « pure Giobertiano : vuol dire che andate un passo più in « là del Rosmini ; badate solo a non cadere » [1]. Vi confesso, sig. Tarditi, che la vostra cortese sopportazione e quella del vostro *amico di molto ingegno*, mi ha dolcemente commosso e stupito. Conciossiachè, come può accordarsi con ciò che dite nelle vostre Lettere? A ogni pagina di queste voi mi rappresentate da un lato, come un uomo che vuole spiantare il Rosminianismo dalle radici, (e in ciò avete perfettamente ragione,) e dall' altro, come l'autore di un sistema falso, bislacco, incoerente, e ciò ch' è peggio pizzicante talvolta di eresia. Nella nota poi che ho citata date ad intendere tutto il

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 169, not.

contrario. Come va cotesto negozio? La mia filosofia per una parte è tenebre, contraddizione, delirio, e per l'altra io son quasi ortodosso, poichè vo solo *un passo più in là di Rosmini*; voi spingete anzi la cortesia fino al segno di dare indulto a quelli che vogliono seguirmi, senza tremare per l'anima loro. Vero è che fate coro all' *amico di molto ingegno*, avvertendolo di non cadere; il che mi ricorda la storia di uno, che nell' atto di sdrucciolare passando per un luogo guazzoso e molliccico, porgeva il braccio al compagno, che camminava all' asciutto, per camparlo da quel pericolo. Sono poi tanto più commosso e intenerito dalla vostra gentilezza, che nel grado a cui sono ridotte le cose, mi è vietato con mio sommo rammarico d'imitarla e di darvene il cambio. Tant' è, sig. Tarditi, vorrei poter dire anch' io che fra il Rosmini e me non v'ha che la distanza di un passo, o almeno usare quella cortese dissimulazione che inutilmente misi in opera al principio; laddove son costretto a affermare che l'intervallo posto fra noi è infinito, e il dissidio impossibile a comporre. Imperocchè, se io parlassi in altro modo, mi renderei complice del vostro errore, e annullerei tutto quel poco che ho fatto sinora a difesa del vero. Io non dubito, che le vostre intenzioni siano sincerissime, come il vostro linguaggio; e che quando mi chiamate vostro vicino, siate persuaso, che i nostri rispettivi paesi si toccano, o non sono partiti che da un rigagnolo. E siccome lo stile delle prime vostre Lettere suonava il contrario, mi confermo anche per questa circostanza nella mia opinione, che pubblicando l'ultima abbiate voluto fare una ritirata onorevole. Ma voi non siete il solo della vostra scuola; e io non posso in riguardo della vostra lealtà procedere per forma che si pregiudichi al vero, quando altri s'incontrasse men candido amatore di esso, o più osti-

nato difensore dei vostri dogmi. Per farvi intendere il mio pensiero, e giustificarvi la mia cautela, lasciando le dette vostre parole da parte, mi fonderò sopra una professione consimile, fatta testè da un Anonimo vostro collega; circa la quale io posso esporre le mie conghietture alla libera; giacchè gli anonimi sono come le maschere, e disimpegnano chi tratta con loro dalle delicatezze e dagli scrupoli del galateo. Questo autore adunque volle provare, che la dottrina del Rosmini e la mia sono gemelle, e quasi due spicchi del medesimo sistema; anzi che fanno sottosopra una cosa sola, e che il divario corrente fra loro è puramente verbale, o non riguarda che gli accessorii. Vedete adunque che discrepanza enorme fra me e i Rosminiani! Io non solo mi dilungo dalla loro opinione, ma la rigetto nel modo più espresso, le imputo i più orribili conseguenti, e affermo che fra lei e me non v'ha parentela o convenienza di sorta. L'Anonimo all' incontro accarezza il mio sistema come un suo buon fratello, non trova nulla a ridire di essenziale nelle sue faccende, vuole a marcia forza essere d'accordo seco, e pretende perfino di essere lui stesso, dai panni in fuori che lo rivestono. Chi non ci conoscesse, ragguagliando insieme i nostri portamenti così diversi, potrebbe credere che io parli per vanità di autore e per orgoglioso puntiglio, e che la tolleranza, la pacatezza, la moderazione siano dal canto degli avversari. Ma per dar luogo a questa opinione uopo è ignorare quali siano stati finora il Rosmini e una buona parte de' suoi discepoli. Sapete qual è la cagione dell' indulgenza e degli spiriti conciliativi dell' Anonimo? L'avere egli coscienza della mia ragione e del suo torto. Voi tentaste colle prime vostre lettere di abbattere il mio sistema, e non vi riuscì, perchè io vi rovesciai il ranno in capo, e vi mostrai che vi è forza

difendervi, prima di accusar me. Che fa l'Anonimo? Egli si mostra nuovo, e facendo giusta il proverbio, formicon di sorbo, mi dice con un candore mirabile che io ho un migliaio di ragioni; che tutte le mie dottrine sono vere, verissime; ma che non fo se non ripetere in altri termini ciò che ha già detto il vostro maestro, e che combatto col vero Rosmini un Rosmini ipotetico, falso, chimerico, e somigliantissimo al vostro ente possibile, poichè alberga soltanto nella immaginazione. Vi confesso sig. Tarditi, che questa tattica sarebbe ingegnosa, se potesse avere almeno un sembiante di verità. Imperocchè in qual modo più calzante si può scolpare una dottrina contro le imputazioni di un avversario, che provando esser dessa a capello quella dell' avversario medesimo? Voi avevate ammesso tra il vostro sistema e il mio alcune discrepanze notabili e affatto essenziali, con tutto che pronunciaste esser l' ultimo *facilmente riducibile al vero;* laddove l'Anonimo non ci vede più altro divario che di vocaboli; e vuole che ad ogni costo essi facciano carità insieme, seggano allo stesso desco, e intingano nel medesimo piattello. Se adunque io proverò che il divario è essenzialissimo, e che la dottrina rosminiana non è la mia, ma bensì quella, da cui nascono a rigore di logica il sensismo, il panteismo, l'ateismo e gli altri preziosi frutti da me menzionati, voi vedete quel che ne segua per confessione medesima degli avversari. Ora stando così le cose, che voi, (parlo all' Anonimo,) non potendo giustificarvi delle cose imputate, vogliate scambiare altrui i dadi in mano, debbo io farvi buono questo spediente e tacermi? Voi il bramate, e io forse il farei, se non conoscessi per prova i Rosminiani. Ma il primo effetto della mia dissimulazione sarebbe, che voi fareste passar per buone le vostre eresie sotto il mantello delle mie

dottrine, e vi servireste della mia concessione a danno dei semplici. Siccome il libro del Rosmini interpretato, secondo il nesso logico delle idee e il senso naturale delle voci, contiene tutti gli errori che io gli ho imputati, alcuni potriano conchiudere dalla riputazione racquistata del libro, che tali errori siano verità, e antiporre la logica alle vostre proteste. Quanto agli altri più scrupolosi che li rigetterebbono, voi non penereste gran fatto a provar loro che essi hanno male interpretati i punti fondamentali della vostra dottrina, e vi gioverestc del mio consenso apparente per legittimare la nuova chiosa. Così i falsi principii allignerebbero nelle scuole cattoliche, non trovando contraddittori; e quando avessero acquistata una piena autorità, verrebbe qualche intrepido dialettico, che senza sgomentarsi, ne trarrebbe fuori le conseguenze che vi si acchiuggono; alle quali troppo tardi si cercherebbe il rimedio. E non crediate ch'io tema senza fondamento, e abbia paura della mia ombra; giacchè il caso si è verificato più volte, e tale è sottosopra la storia di tutti gli errori. Quando il sistema del Locke uscì alla luce, coperto e mitigato da bugiardi temperamenti, parve a molti innocentissimo. Uomini ingegnosi e pii nutrirono, educarono, esplicarono il venefico germe, e lo misero in credito, senza conoscerlo. Alcuni pochi che non si lasciarono prendere alle grida e alle apparenze, avvertirono il pubblico del grave pericolo, e sotto i sembianti ingannevoli del catello gli mostrarono il lupicino; ma non furono uditi. Il loro timore fu però in breve giustificato; perchè appena il nuovo sistema ebbe messo radice, ne sbucarono fuori i truci mostri chiusi nel suo seno, per divorare la religione e la filosofia, come gli uomini armati dal finto cavallo a perdizione dell' antica Troia. Allora il male non ebbe più rimedio : perchè la turba degli studiosi, incapo-

nita dei falsi principii, abbracciò cupidamente in virtù di essi le conseguenze funeste, invece di ricredersi per odio loro dei pronunziati che le partorivano. Ecco il danno ch' io temo dal Rosminianismo, e per cui ogni dissimulazione dal mio canto sarebbe altamente colpevole. L' ostinazione del capo e di alcuni suoi discepoli non mi permette più di seguire la mezza via ch' io aveva di buon grado eletta a principio, nè di provvedere alla pace, senza incorrere in danni maggiori. Il Rosmini, invece di mostrarsi arrendevole al vero, e credersi capace di errore, ha voluto esser Cesare o niente; il che è facilissimo. Accettai la disfida con piena fiducia nell' esito di essa; e se io non sono oggimai più arrendevole agli accordi, l'illustre autore e i suoi partigiani non hanno che a dolersi di sè medesimi.

Che la mia dottrina sia essenzialmente diversa da quella del Rosmini, anzi diametralmente contraria ai dogmi capitali di essa, risulta tanto chiaro dalla semplice esposizione di entrambe, e specialmente dalle cose discorse nel primo tomo di quest' opera e nel presente, che è superfluo ogni altro discorso. Gli stessi Rosminiani, che ora tentano di procacciare alla causa disperata del loro maestro un asilo di salvezza in casa dell' avversario, non confidano gran fatto di riuscirvi. Essi fanno in filosofia ciò che sogliono gli eretici in religione, quando vedendo la società cristiana dare addosso ai loro dogmi inauditi, si sforzano di far credere ch' essi non hanno quella rea novità che loro si aggiudica, e che in sostanza non differiscono dalle comuni e antiquate credenze. Ma nel punto stesso che lo affermano si scorge a manifesti segni, che non ne sono convinti nell' animo loro, anzi che non amano di vederne

gli altri pienamente capaci; perchè, ciò occorrendo, l'antica fede continuerebbe a regnare intatta nell'opinione, ed essi fallirebbero l'intento di rimutarla. Quindi è che mirano a tenere una via mezzana, difficile veramente a determinarsi; insinuando da un lato che il loro sentire è ortodosso nella sostanza, ma pur tentando dall'altro di alterare a poco a poco il dogma vigente, e come dire, scalzarlo destramente, finchè venga il tempo propizio per dargli l'ultimo crollo, assalendolo alla scoperta. Benchè sia cosa affatto superflua dopo la pubblicazione della presente scrittura, il chiarire la discrepanza che corre fra il mio sistema e quello del Rosmini, ci spenderò tuttavia due parole, per raccogliere e ridurre in breve quadro le cose sparsamente discorse. La sola convenienza fra la teorica rosminiana e la mia consiste nel far capo dall'idea dell'ente, considerandola come principale, e fonte di ogni nostra cognizione; ma questo accordo è poco più che apparente, e si riferisce a un punto comune di tradizione storica, da cui movemmo il Rosmini ed io, benchè in modo differentissimo. Entrambi traemmo la maggioranza dell'idea dell'ente dalla scuola dei Platonici moderni, specialmente del Malebranche, e dei realisti del medio evo, sovrattutto di san Bonaventura; ai quali per mia parte aggiungo, oltre Platone e l'antica sua famiglia, il numeroso drappello dei teologi e filosofi premozionisti, come il Lemos, il Massoulié, il Boursier e non pochi altri, che sulla nozione del primo Essere profondamente filosofarono. Ma il Rosmini cominciò in sulle prime a scavezzare l'idea dell'ente reale, facendone una cosa prettamente ideale, insussistente, possibile, *astratta*, com'egli dice espressamente; laddove io la serbai intera, secondo che mi era porta dalla tradizione speculativa, studiandomi solo di recarla a maggior grado di distinzione e

di esattezza scientifica. V' ha dunque fra la prima idea del Rosmini e la mia quel medesimo divario, che corre fra una realtà concreta, sussistente, reale, assoluta, e una cosa che non è cosa, un concetto astratto, insussistente, destituito di realtà e di concretezza. Da questa discrepanza elementare nascono tutte le altre, riguardo ai principii, ai metodi e alle conclusioni, che sono le tre parti integrali della scienza; intorno alle quali non v' ha la menoma analogia fra me e il Rosmini. 1° Il mio principio è una formola scientifica e suprema, che spaziando per tutta l' enciclopedia e contenendo tutte le deduzioni, è per estensione e comprensione perfettissima. La sua universalità e fecondità nascono dalla sua natura, essendo ella in un medesimo tempo reale e ideale, concreta ed astratta, versante nel giro delle cose e nell' ordine degli umani concepimenti. Il Rosmini rigetta questa formola, e non ne ha alcun' altra che vi supplisca; nè ancorchè la cercasse, potrebbe trovarla per diverse ragioni. Imprima egli ripugna il rinvenire una formola qualunque, fuori di quella che tutto abbraccia; qual si è il mio principio protologico : *L' Ente crea le esistenze;* non dandosi nulla d' ideale o di reale fuori di Dio, dell'. universo, e del loro vincolo; e questo vincolo non potendo senza assurdo collocarsi altrove che nell' azione creatrice. Imperò egli è tanto assurdo il volere immaginare un' altra formola diversa e tuttavia equivalente nell' ordine reale e scientifico, quanto l' ammettere più di un Dio e più di un Assoluto [1]. Il Rosmini adunque, se vuole avere una for-

[1] I panteisti moderni di Germania, puerilmente copiati da que' di Francia, hanno immaginato una formola ontologica, fondata sul dogma della Trinità divina, ch' essi considerano come un vero filosofico, secondo i canoni del razionalismo. Ma o la loro triade comprende

mola enciclopedica, dee abbracciare la mia; e siccome egli non può farla buona, senza contraddire a' suoi principii, ne

l' ultimo membro della formola ortodossa, cioè l' universo, o non lo comprende. Se non lo comprende, non è enciclopedica, perchè non abbraccia tutto il reale; ed è infeconda, perchè la nozione dell' Assoluto sequestrata da quella della creazione, per cui si collega col contingente, non può fruttare allo spirito umano. Se lo comprende, essendo essa triade divina, uopo è immedesimare sostanzialmente Iddio col mondo, e cadere nel panteismo. Tal è in effetto il partito preso dallo Schelling, dall' Hegel, dal Cousin, dal Lamennais, e dagli altri dilettanti di tali triadi. Se dunque il Rosmini vuole avere a ogni costo una formola ontologica, ed enciclopedica, e si ostina a ripudiare quella che io ho proposta, egli è forzato ad abbracciare la triade dei suddetti filosofi, e a rendersi panteista come loro. Crederei di fargli ingiuria a stimarnelo capace; tuttavia non saprei come altrimenti interpretare le *tre forme divine inconfusibilmente distinte,* su cui, secondo il sig. Tarditi, egli fonda la sua dottrina ontologica (*Lett. d' un Rosm.*, p. 111). Queste tre forme o non hanno senso o riescono, nè più nè meno, alla triade del panteismo, e presuppongono l'errore gravissimo dei razionalisti moderni, che il mistero rivelato della Trinità sia conoscibile e dimostrabile razionalmente. Io ne avvertii il sig. Tarditi nel primo tomo; ma egli nell' ultima lettera, senza far parola della mia ammonizione, ripete di nuovo il medesimo errore (*Ibid.*, p. 138). E ciò che è ancor più grave si è, che il Rosmini medesimo in un brano di lettera, dato fuori ultimamente da un suo seguace, allude alla medesima distinzione erronea, senza fare il menomo caso delle obbiezioni mossegli in contrario (Barone, *Lett. a Domenico Anselmi*, Torino, 1843, p. 21). Tal è il singolar procedere di quest' uomo, (per altro ottimo e venerando,) che stima di poter ripetere e sostenere le sentenze meno esatte, uscite una volta dalla sua penna, senza nè meno credersi obbligato a giustificarle e a provare la verità loro. Ma se altri reitera l'errore, mi credo obbligato anch' io a replicare che gli amatori della religione e della filosofia non comporteranno mai che il razionalismo teologico s' introduca in Italia, come quello che oltre allo spiantare la fede, è nemico mortale della medesima speculazione.

segue che egli non ha formola di sorta, e fabbrica un'edifizio filosofico, senza fondamento. In secondo luogo, l'idea, da cui muove il Rosmini, essendo quella dell'ente, non già creante, ma solo possibile, egli è impossibile il cavarne una formola, cioè un giudizio. Da ciò nasce che la vostra idea primigenia e universale è affatto infeconda, e non può, anche a senno vostro, partorir qualche giudicato, se non mediante il connubio del senso; il quale d'altra parte è inetto di sua natura a generare un principio assoluto, e una formola prima. 2° Il metodo, di cui mi valgo, è la sintesi, e quello del Rosmini è l'analisi: io procedo per deduzione e il vostro maestro per induzione. Il processo analitico e induttivo non è a mio giudizio applicabile, se non alle parti secondarie della filosofia, cioè alla notizia dei fatti; laddove voi lo considerate, come il precipuo stromento della scienza delle idee. Il Rosmini procede quasi sempre per questo verso, usando di rado la sintesi, e voi stabilite espressamente nelle vostre Lettere la preminenza e l'onnipotenza del metodo analitico[1]; anzi vi mostrate così poco addimesticato col progresso contrario, che frantendete le parti della mia opera, che si fondano in esso. 3° La scienza prima, secondo voi, è la psicologia, e secondo me, l'ontologia; il qual divario dipende da quello dei due metodi. Vero è che voi pretendete la disciplina esposta nel Nuovo Saggio essere ideologica e non psicologica; ma siccome le distinzioni verbali non distruggono la medesimezza effettiva delle cose, io mi rapporto per mostrarvi la vanità del vostro ripiego al discorso da me fatto nel primo tomo di quest'opera; al qual discorso voi non avete

[1] Pag. 70, seq.

risposto una sola parola. E ancorchè tentaste di farlo, non potrebbe riuscirvi; perchè l'ammettere una scienza intermedia fra la psicologia e l'ontologia, e sostanzialmente distinta da esse, è un assunto così poco plausibile, come il pronunziato correlativo, che vi è sfuggito, quando poneste un mezzo fra il Creatore e le creature, e a cui probabilmente non ricorrerete una seconda volta. Ma ancorchè vi si menasse buona la vostra distinzione fra la psicologia e l'ideologia, siccome confessate che questa non è l'ontologia, ciò solo basterebbe a mettere in chiaro l'infinito intervallo, per cui il mio sistema si divide dal rosminiano. Ora ogni sistema, che non ponga la radice delle cognizioni dov'è la radice delle cose, cioè nell'Ente reale, in Dio, nell'Assoluto, dee porlo in una cosa, che non è Dio, che non è assoluta; e quindi è convinto di Cartesianismo, di sensismo, di scetticismo, di nominalismo e di nullismo. Voi vedete dunque che le nostre rispettive opinioni si differenziano fra loro, come i detti sistemi differiscono dal realismo platonico e cristiano, che io professo. 4° La mia formola ideale produce tutte le idee e tutte le conclusioni scientifiche, nello stesso modo che la realtà corrispondente al primo termine di quella produce tutte le cose, cioè per connessione logica o per creazione, e non mai per generazione, come ho provato nella mia opera [1]. All'incontro, secondo il Rosmini, l'idea dell'Ente produce tutte le altre per via di generazione; onde, giusta il suo avviso, tutti i giudizi sono analitici, laddove secondo me sono tutti originalmente sintetici, salvo quello che si costruisce col soggetto della formola, ripiegandolo sovra sè stesso. 5° Secondo il Rosmini

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, Lib. 1, cap. 4.

non vi è e non vi può essere che una sola idea, cioè quella dell' ente possibile : gli altri concetti risultano dal componimento di questa idea unica ed universale coi dati del senso; il che conduce di necessità al panteismo o al nullismo. Io credo al contrario che v' ha un gran numero d' intelligibili essenzialmente distinti, e che l' idea dell' Ente ideale e reale non è universale, se non in quanto produce logicamente tutte le altre nozioni, o le crea e le precede. Perciò, se il Rosmini chiama il suo ente lume dell' intelletto, egli vuol dire che esso è sostanzialmente l' unico oggetto della mente conoscitrice, essendo la sola cosa conoscibile; laddove io, affermando che l' Ente illustra lo spirito, voglio inferirne ch' egli produce logicamente molti intelligibili assoluti, e crea molti intelligibili relativi, i quali razionalmente o realmente dall' idea suprema dell' Ente si distinguono. Il nesso della quistione riguardante l' origine delle idee colla teorica dell' atto creativo occupa un grado segnalato nel mio sistema; laddove in quella del Rosmini non se ne trova il menomo cenno. 6° Infatti l' idea di creazione non può avere un luogo acconcio nel sistema filosofico del Rosmini; e voi parete volerla sbandire dalle scienze razionali, facendone un mistero prettamente rivelato. Io all' incontro la considero, come la fonte di ogni nostra cognizione e il perno di tutto lo scibile, e le assegno nell' enciclopedia lo stesso seggio che l' atto da lei rappresentato tiene negli ordini della realtà. La formola ideale e il principio di creazione sono identici; giacchè il concetto dell' azione creatrice costituisce la copula dei due termini estremi della formola. Mediante il principio di creazione, io risolvo un gran numero di problemi stati finora insolubili; quali sono, verbigrazia, quelli che risguardano l' esistenza

dei corpi, i vari generi di evidenza e di certezza, il principio dell' individuazione, l' origine delle idee, la struttura del sillogismo, e tutti gli altri quesiti più importanti della logica, della matematica, della morale, della cosmologia, della politica, dell' estetica, della grammatica, filologia ed etnografia razionale, della psicologia, della religione e della storia filosofica. Ho toccate molte di queste soluzioni, ne ho dichiarate minutamente parecchie, e credo che questi saggi siano sufficienti per chiarire il lettore della universale fecondità scientifica del principio di creazione, e per rimuovere da lui il sospetto, che se io risolutamente pronuncio esso principio applicabile con pari felicità a tutte le altre quistioni, che non ho avuto sinora il tempo di trattare, (giacchè son pochi anni che ho incominciato a scrivere per la stampa,) io parli, senza aver buono in mano, per millanteria ed ostentazione. A due discipline singolarmente io giudico fruttuoso il mio principio, e atto a ravvivarle, ad avvalorare il loro progresso; e sono la filosofia della storia, e la teologia scientifica. L' assioma di creazione è il solo, che contenga la chiave di tutte le origini civili, e spieghi gli andamenti e i progressi delle lingue, degli stati, delle instituzioni, mostrando la ragione intima di quelle condizioni sostanzialmente uniformi, che in tutti i luoghi e tempi accompagnano la specie umana. Esso è il solo altresì, che dichiari gli annali della religione, e ne illustri il misterioso processo, l' origine celeste, le moltiplici alterazioni e vicende introdottevi per opera degli uomini, il mantenimento e il ristauro prodigioso e divino; e legittimando filosoficamente le nozioni generiche del sovrintelligibile e del sovrannaturale, dia una base filosofica e inconcussa al mistero e al miracolo, che hanno si gran parte nel dogma e nella storia della vera fede.

Anzi io sono ito più oltre, e ho collocato nel dogma della creazione la nota fondamentale, per cui l'ortodossia filosofica e religiosa si distingue dalla dottrina contraria; additando come questa sentenza sia confermata splendidamente da tutta la storia nei tempi anteriori al Cristianesimo e in quelli che lo seguirono. Ora di tutte queste soluzioni e avvertenze non v'ha il menomo vestigio nel sistema rosminiano, come quello, che a rigor di logica importando il panteismo, esclude il principio di creazione, o alla men trista non lo ammette che come un semplice corollario. Risulta in fine da queste considerazioni che la mia filosofia discorda dalla rosminiana in ogni sua parte, movendo da un principio e seguendo un progresso al tutto diversi. E siccome la scienza dei fatti dipende da quella delle idee, e l'analisi dalla sintesi, perciò eziandio nelle ricerche filosofiche che dipendono dall'osservazione, com'è, verbigrazia, la psicologia sperimentale, le mie conclusioni differiscono dalle vostre. Vi allegherò un solo esempio, che concerne un punto fondamentale, per saggio del rimanente. Io ammetto un doppio modo di conoscere, che si stende per tutti i rami della facoltà conoscitiva, cioè l'intuito e la riflessione, e giustifico questa distinzione, per altra parte chiarita dal fatto e attestata dalla coscienza, colla tela originaria della formola ideale. Avvertite bene che tal distinzione si disforma essenzialmente da quella del Cousin e del Rosmini fra la cognizione spontanea o diretta e riflessa; perchè il solo divario, che secondo il vostro maestro e il francese filosofo, corre fra quelle due specie di conoscenza, si è che la seconda importa un replicamento dello spirito sulla prima, laddove la prima esclude questa replicazione. Ma siccome la cognizione spontanea del Cousin, e la cogni-

zione diretta del Rosmini sono una vera cognizione, non v' ha alcuna essenzial differenza fra di esse e la cognizion riflessa di entrambi. Io all' incontro, mostrando che la cognizione compiuta ha la virtù di compenetrare sè stessa, ma che questa compenetrazione non può cadere nell' atto primo e immanente del pensiero, distinguo due sorta di conoscimento; l' uno incoato e potenziale, che è il pensiero semplice dell' oggetto, senza apprensione del soggetto pensante, l' altro compiuto ed attuale, che è il pensiero dell' oggetto e del soggetto nel medesimo tempo. Di questi due conoscimenti il primo è l' intuito, e il secondo la riflessione. L' intuito differisce essenzialmente dalla riflessione per quattro rispetti; cioè primo, perchè l' uno esclude la compenetrazione propria dell' altra; secondo, perchè l' atto intuitivo è solo iniziale, potenziale e risponde al primo conato della forza nel suo esplicamento, secondo la dottrina del Leibniz; terzo, perchè l' intuito afferra il concreto, e la riflessione lo converte in astratto; quarto, perchè questa non può esercitarsi, senza l' uso della parola, laddove quello non ha d' uopo di segni. Voi vedete adunque che per questi quattro capi la mia distinzione psicologica differisce da quelle del Cousin e del Rosmini; imperocchè la cognizione spontanea del primo e diretta del secondo sono una vera cognizione compiuta ed attuata, e non un semplice rudimento conoscitivo. Vero è che il Rosmini, assai più accurato del Cousin su questo articolo, esclude affatto dalla cognizione, che egli chiama diretta, l' apprensione del soggetto conoscente [1]; ora la cognizione dell' oggetto, spogliata onninamente di ogni minima notizia del soggetto, è appunto l' intuito. Ma egli non s' av-

[1] *Nuovo Saggio sulla orig. delle idee*, tom. II, p. 127-132.

vede d' introdurre da un lato quel concorso del soggetto, che scarta dall' altro; tanto è difficile il distinguere con precisione i vari elementi, che si trovano insieme confusi nella tela complicata dello spirito umano. Che la cognizione diretta del Roveretano non rimuova affatto l'apprension del soggetto, io lo deduco da due cose; cioè dalla natura e dall' oggetto di tal cognizione. Imperocchè, quanto alla natura, l' atto di tal cognizione non è iniziale, e rudimentale, ma compiuto : non trovo negli scritti dell' illustre autore il menomo cenno, che possa far credere il contrario. Ora l' atto della cognizione ha la proprietà di compenetrare sè stesso; la qual compenetrazione, che distingue il conoscimento attuale dal potenziale, importa l' apprensione almeno confusa del soggetto. La cognizion diretta del Rosmini esclude dunque l' apprension distinta del proprio animo; ma non l'apprensione confusa; e quindi non risponde all' intuito, ma al primo atto della riflessione. L' oggetto poi di tal cognizione, secondo il Rosmini, essendo l' ente possibile, cioè un vero astratto, (come vi proverò nella lettera seguente,) e l' astratto, come tale, essendo una semplice forma dello spirito umano, e presupponendo l'uso della riflessione, l'atto che afferra tale oggetto non può essere intuitivo, ma riflessivo, e dee involgere una certa notizia del soggetto medesimo. E di vero l' astratto, come tale, essendo un pensato umano, egli è impossibile l' apprenderlo, senza apprendere unitamente il proprio pensiero. Da queste considerazioni io deduco che la cognizione diretta del Rosmini non è già l' intuito, ma il primo grado della riflessione; giacchè la riflessione passando per diversi gradi, il suo primo passo dee consistere in un atto, che afferra distintamente l' oggetto e solo confusamente il

soggetto della cognizione. Questo primo atto riflessivo, in cui la notizia del proprio animo si trova solo per modo confuso, è la cognizione diretta del vostro maestro. Ma certo un tal atto sarebbe impossibile, se non fosse accompagnato e preceduto dal pretto e semplice intuito dell' oggetto; e se quest' intuito non escludesse la compenetrazione e finitezza propria di ogni atto riflessivo. Ora questo intuito semplicissimo, disgregato da ogni apprensione di sè, eziandio confusa, costituente una cognizione solamente incoata, e corrispondente all' atto primo della potenza di conoscere nel suo dinamico esplicamento, non fu avvertito da nessuno dei Rosminiani; e perciò la vostra teorica della cognizione è imperfetta e manca di fondamento. Aggiungete che la mia riflessione, importando l' uso dei segni, intreccia mirabilmente la psicologia colla grammatica, e mediante il necessario intervento della parola, costringe il filosofo a riconoscere la necessità della rivelazione e della Chiesa, cioè della parola originale, rivelatrice del vero intuitivo alla riflessione, e della parola continua e perenne, conservatrice e ripetitrice di quel primo insegnamento. La scuola eclettica ripudia espressamente la necessità della parola, e adopera a questo effetto tali argomenti, che dispensano gli avversari dal confutarli, quando questi non vogliano usare un eccesso di cortesia. Io avevo miglior opinione del Rosmini, e non sarei potuto risolvermi a credere ch' egli rigettasse il dogma platonico e leibniziano sulla necessità del linguaggio, se voi non m' aveste indotto a sospettarlo colle vostre Lettere. Ma certo, ancorchè il Rosmini ripigliasse per questa parte la procura che vi ha data, (giacchè in qualche luogo delle sue opere egli ammette la necessità della parola,) non gli riuscirebbe d' innalzare quel pronun-

ziato importante al grado di un teorema rigorosamente scientifico, non potendosi ciò ottenere, senza distinguere accuratamente l' intuito dalla riflessione, e senza dare a questa distinzione un valore ontologico, intrecciandola colla teorica dell' atto creativo.

Sono corso, come vedete, per alcuni sommi capi, senza entrare nei particolari, giacchè se volessi farlo, dovrei ripetere per poco tutto il complesso delle mie dottrine. Imperocchè non v' ha un solo punto di esse, (salvo il primato generico dell' idea dell' ente nei termini sovraccennati,) in cui io sia d'accordo colla ideologia rosminiana, come voi la chiamate; quando, le nostre mosse filosofiche essendo affatto diverse, sarebbe solo da stupire, se c' incontrassimo nel cammino speculativo che amendue facciamo. Voi adunque non piglierete per male, se io non posso assentire in buona coscienza a quella mezza lega che mi proponete, vivendo come dire da vostro camerata, o almeno albergando in una stanza contigua alla vostra. Fra il vostro psicologismo e il mio ontologismo non v' ha una distanza di pochi passi, ma un intervallo così grande, come quello che divide quei due metodi, quasi poli opposti della mente umana. Io lodo la vostra nuova tolleranza e il desiderio di concordia che mostrate, perchè lo credo sincerissimo e suggerito dallo studio del vero; ma perchè anch' io mi pregio di essere schietto e franco, e di amare soprattutto la verità, non posso imitarvi. Io bramo di esservi unanime d'affetto, ma mi dichiaro discorde di opinione; e benchè la concordia eziandio nei pensieri sia un bene molto desiderabile, io non saprei risolvermi a eleggere in luogo di questo bene una mera larva di esso. Non so appagarmi in questo, nè in altro, delle finzioni o delle appa-

renze; e mi par meglio per ogni conto il dire altamente come la penso, e chiamare il mio avversario, (che come ben sapete non dee mai esser nemico,) col suo nome, che lo scambiare i vocaboli, e l'ostentare una falsa unanimità, senza giovare al vero, e forse recandogli non piccolo pregiudizio. L'unico caso, in cui godrei di questo accordo, sarebbe quando fossi persuaso della sua realtà; il che potrebbe solo accadere, se il Rosmini emendasse gli errori, in cui è incorso innocentemente. Ma questa buona fortuna io la desidero senza sperarla, sapendo troppo bene quanto negli uomini eziandio più virtuosi e reverendi possano talvolta un certo occulto amor proprio e le preoccupazioni.

Frattanto io continuerò ad esporre il sistema filosofico da me abbozzato, secondo che piacerà alla Providenza di somministrarmene i mezzi, senza sbigottirmi dei contraddittori, e confidandomi che a mano a mano che si vedranno l'ampiezza e l'efficacia del mio metodo e de' miei principii, gli uomini imparziali si convinceranno vie meglio della bontà loro. Imperocchè la divina sentenza, che la qualità dell'albero si conosce dai frutti, non è meno applicabile ai sistemi speculativi che agli uomini. E sebbene io creda ciò che ho già stampato sufficiente a mettere in sodo le basi della mia dottrina, chi abbia pazienza di ben meditarlo; mi confido che andando innanzi per la via delle conclusioni, ne verrà accresciuta l'evidenza e la certezza delle premesse. Che se io ho spesso fatto e farò ancora scrivendo alcune intramesse al principal mio lavoro, non credo però di allontanarmi dal mio scopo, benchè ad alcuni paia altrimenti. Imperocchè non ho mai dissimulato che io aspiro a fondare in Italia una scuola di filosofia, veramente nazionale, e che indirizzo a

questo fine i miei deboli studi e la mia vita. E siccome prima di gittar le basi e levar alto le mura di un edifizio, uopo è preparare il terreno e renderlo piano, netto e conforme al proposito, io dovetti prima di tutto pensare a sgombrar gli ostacoli che si frappongono. Il primo dei quali e principalissimo, poichè da esso tutti gli altri derivano, è la perdita dell' antico genio nazionale d'Italia, e quindi l'obblio del patrio decoro, e la vergognosa divozione verso gli strani e specialmente verso i Francesi; onde nasce il sentir bassamente delle cose patrie e l'ammirare le aliene, ponendo nell' ingegno e nelle forze altrui ogni nostra fiducia. La Francia ottenne in Europa e massimamente in Italia un' autorità e una riputazione bugiarda, sovrattutto riguardo alle scienze speculative, quasi che l' ingegno gallico sia filosofico per eccellenza. Il che nacque in parte dalla sua lingua facile e chiarissima, perchè povera, imbelle, inorganica, destituita di armonia e di scultura; in parte dalla perizia, che hanno coloro che la parlano a mettere in voga, e per così dire volgarizzare, gli altrui pensamenti, comunicando loro la propria levità e frivolezza. Lascio stare le cagioni politiche, che concorsero a produrre il medesimo effetto. Ma la virtù sintetica, la pellegrinità profonda dei concetti e il senno dei giudicati, che sono le tre doti più eminenti dell' ingegno speculativo, quanto abbondarono negli antichi Italiani, tanto difettano nei moderni Francesi; i quali per la vena dell'immaginare e del ritrovare sono forse l'ultima nazione culta di Europa, come si mostrano la prima per la loro abilità ad aggiudicarsi gli altrui trovati, e a farsene belli come di cosa propria. Io mi credetti adunque in debito di combattere la moderna viltà italiana verso ogni razza di forestieri, e specialmente la gallomania, che ci rode da più di un secolo; e continuerò a

farlo mentre ch' io viva, senza lasciarmi atterrire dall' opinione contraria, benchè professata eziandio da alcuni personaggi, per cui ho una verace stima, sapendo qual sia la forza, che hanno anche negli ottimi gli errori signoreggianti. L'amor del vero e la carità della patria debbono in materia sì grave andare innanzi ad ogni altro rispetto; imperocchè io tengo per fermo, che se prima non si libera l'Italia dalla servitù intellettuale, che tarpa le ali agli ingegni, e toglie loro la coscienza delle proprie forze, sarà indarno il voler fondare in essa una scuola di sapienza patria. Laonde spero che una parte de' miei nazionali mi saprà qualche grado de' miei deboli, ma sinceri conati, e che gli avversari medesimi, cui dispiace l'opera, non biasimeranno le intenzioni; considerando che chiunque se la piglia colla Francia, distributrice al dì d'oggi degli onori e della fama in universale, non può esser mosso da vanità e da ambizione, come quegli a cui manca eziandio il misero compenso di render chiaro il suo nome con quello degli avversari. Il secondo ostacolo da rimuoversi è l'eterodossia filosofica, regnante in Europa sotto due forme principali, che sono il sensismo e il panteismo, usciti entrambi dal Luteranismo tedesco, e dal Cartesianismo francese suo primogenito. L'eterodossia europea fu procreata, nudrita e messa in fiore da due stirpi, che sono la celtica, e la germanica, giacchè gli Slavi acattolici non hanno filosofia, nè vero culto di gentilezza; laddove la custodia della sapienza ortodossa venne accomandata dalla Providenza al senno pelasgico. Ma anche in Italia penetrò il mal seme, da che ella cadde in servitù de' barbari; e se il panteismo moderno non ci ha sinora potuto allignare, (giacchè quello del Bruno mosse dalle dottrine d'Alessandria,) non manca chi vorrebbe introdurvelo colle tedescherie filosofiche, e

legittimarvelo sotto un abito italiano. E certo non indugerà gran fatto ad entrarvi, se il Cartesianismo regnante non si schianta dalle radici; quando esso Cartesianismo e il panteismo sono sostanzialmente un solo sistema, con questo unico divario, che il primo serba intatta in apparenza l'attività umana, annullata dal secondo e rinfusa nella divina. Ora il processo cartesiano, che al dì d'oggi ha in Francia per fautor principale, (benchè poco formidabile, come filosofo,) Vittorio Cousin, ottimo uomo e facondo dettatore, è difeso presso di noi dal Rosmini; il quale è tanto più da temere, che all' ingegno e alla rettitudine dell'animo congiunge le virtù, la pietà, la dottrina, e la santità del grado sacerdotale; e che il suo sistema può confondersi coll' ontologia agli occhi degli inesperti, benchè sia in effetto un mero psicologismo, poco lontano, (come quello della filosofia critica, a cui somiglia assaissimo,) dal panteismo psicologico di Amedeo Fichte. Però se io m'adopero, secondo il mio potere, per impedire che la dottrina del Cousin si abbarbichi nella mia patria, e combatto gli errori del Rosmini, io non sono già mosso, (come parve a qualche malevolo) da passioni poco filosofiche, ma fo quello che assolutamente è richiesto a render possibile lo stabilimento di una nuova filosofia italiana. Niuno adunque potrà incolparmi di operare a caso, o di lasciarmi tirare all' affetto, perchè eleggo quei mezzi, che sono al tutto necessari per conseguire il mio fine.

Il terzo ostacolo, che si collega coi due precedenti, e ne è il risultato, è l'avversione verso gl' instituti cattolici, che annida in molti Italiani, ancorchè eccellenti per ogni altro rispetto, e il genio irreligioso che ne conséguita; il quale è altresì un portato cartesiano e francese. Or siccome io tengo

per fermo che i primi principii dello scibile, benchè razionali, non si possono conoscere, senza una parola religiosa e adequata; e che questa parola non è, nè può essere, se non la cattolica; sono condotto per necessità di logica a considerare la fondazione di una filosofia italiana, e il ristauro del cattolicismo nella classe colta della nazione, come due cose talmente inseparabili, che sarebbe vano e contraddittorio il por mano all'una e non all'altro. E anche qui spero che non verrò calunniato; perchè chi difende al dì d'oggi la fede di Roma, e non quella di Berlino o di Parigi, non corre troppo pericolo di esser chiamato buon pensatore, gran filosofo, ingegno libero e progressivo, e di riscuotere gli applausi de' suoi coetanei. L'ultimo impedimento, che si attraversa al rinnovamento del pensiero italiano, è la democrazia degl'ingegni, per la quale intendo il dominio scientifico del volgo dei letterati, cioè dei presontuosi e degl'ignoranti, che naturalmente non sono pochi nella repubblica delle lettere, come in ogni altro consorzio. Il qual dominio si esercita principalmente in tre modi, cioè coi libri improvvisati, coi cattivi giornali, e cogli ordini viziosi dell'insegnamento; tre pesti, recate in Italia dagli oltramontani, e atte a ritornare i secoli del ferro, se allignassero nella penisola. Imperocchè la cattiva scienza è peggiore dell' ignoranza, e ha tutti i mali di essa, senza i beni che l'accompagnano. Come in ogni buon governo bisogna onorare e privilegiare i migliori, senza scapito dell'egualità civile, e distinguere i veri ottimati da chi è plebeo per indole e per elezione; così nel dominio dei nobili studi e delle gentili arti dee primeggiare l'aristocrazia degl'intelletti, fuor della quale non si dà vera grandezza, nè incremento notabile di civiltà. E quando dico aristocrazia intellettiva, non parlo tanto dei doni naturali, quanto degli acquis-

tati; perchè io inclino a credere che non vi sia ingegno mediocre, che non possa, volendo, diventar primo, o almeno de' primi in qualche genere di operazioni, col beneficio del tempo, della disciplina e della cultura, e mediante quel successivo accrescimento delle proprie forze, che nasce dal loro assiduo e operoso esercizio. Perciò, parlando più propriamente, il vero patriziato letterario e scientifico è conferito dalla volontà e dall'arte, anzichè dalle semplici doti di natura, e la signoria dell'ingegno, secondo l'aurea sentenza del Buffon, consiste sovrattutto nella pazienza; onde, se pochi uomini sono veramente grandi in qualche sorta di magisterio utile o gentile, ciò nasce, perchè pochi vogliono essere. Il regno della mediocrità è quello che impedisce o spegne ogni vanto della società umana; e lasciando stare i danni che fece alla religione e ad altre cose, basti l'avvertire che questa è una delle cagioni, che contribuirono a sprofondare la buona filosofia in Italia. Imperocchè il sensismo, il materialismo, il psicologismo cartesiano, e cotali altri sistemi ch'ebbero buona fortuna fra noi, per la ristrettezza e la superficialità loro facilissimi ad apprendersi, sono la filosofia degl'ignoranti; onde coloro che li professano, senza temperamento di sorta, vengono dirittamente chiamati da Cicerone il popolo minuto e la plebaglia dei filosofi. Vogliam credere, per esempio, che la falange dei putti duellanti in favore del Rosminianismo, oserebbe bazzicare così famigliarmente con una dottrina più larga e profonda? Conciossiachè, si può presumere di dar fondo con poca fatica a tutta l'enciclopedia, quando non si tratta che di maneggiare e combinare due ingredienti così semplici, come sono l'ente possibile ed il sentimento; dai quali insieme accoppiati il Rosmini promette di dedurre tutto lo scibile. Il che ricorda quei valenti chimici dell'antichità e del medio

evo, che spiegavano tutto con quattro soli elementi; laddove i moderni, costretti a studiarne meglio di cinquanta, si trovano più impacciati a toccar la cima della scienza [1]. Egli è dunque mestieri, per ristorare gli studi filosofici in Italia, il richiamare gli spiriti dal pargoleggiare scientifico e letterario, che oggi corre, all'austera virilità dei nostri maggiori; imperocchè il voler ottenere una cosa, senza l'altra, sarebbe un partito così opportuno, come il proporsi di forare un monte o di ergere una piramide colle morbide dita delle vezzose donne, o coi teneri muscoli dei leggiadri damerini.

Ho voluto toccare questi cinque impedimenti, per mostrare come le mie querele in tal proposito si attengano strettamente all'argomento principale de' miei libri, o allo scopo che mi propongo. Onde se ad altri pare che io erri a ritornare così spesso su questo ingrato tema, sarò scusato dai savi; quando tutte le verità che combattono i vizi regnanti, fitti e ribaditi da lunga consuetudine, non sono mai ripetute a bastanza, ancorchè tali ripetizioni diano fastidio a molti lettori. Imperocchè, qualunque sia la propria opinione intorno alle dottrine speculative, che si vorrebbero stabilire in Italia, tutti si debbono accordare circa l'apparecchio richiesto ad agevolare l'impresa. Quanto all'opera mia, mi spiace di dovere annoverare fra coloro, che più acerbamente la con-

[1] La semplicità agevola a tutti la scienza, quando è vana, chimerica, superficiale. Che se ella è vasta e profonda, come quella, per esempio, del sistema dell'attrazione, non la facilita già ai dilettanti, ma solo ai veri studiosi. La ragione del divario si è, che nell' ultimo caso la semplicità non consiste in una vuota astrazione, ma in una formola concreta, feconda e piena d' innumerabili conseguenze.

trastano non pochi de'Rosminiani; nei quali vi confesso che da principio io mi prometteva più docilità verso il vero, o almeno più equità verso le persone; nè mi sarei mai immaginato, che oltre al volersi ostinare disperatamente nella profession di un sistema convinto degli errori più gravi e non saputo difendere dal suo medesimo autore, avrebbero aggiunto alla pervicacia delle opinioni la rusticità del procedere, e qualcuno di essi sarebbe trascorso nel fallo più vile, più abbietto, più enorme, di cui altri possa macchiare una controversia dottrinale, qual si è la maldicenza verso gli uomini onorati e la calunnia verso gl'innocenti. Ma siccome, buono e leale come siete, e alienissimo dal costume di certi laici, che stampano, senza missione, omilie melate e patetiche con un animo pieno di rabbia e di fiele, voi non siete mai appartenuto allo stuolo dei maldicenti e dei calunniosi; io mi affido che non vorrete eziandio ascrivervi a quello dei contumaci, e abbandonerete il patrocinio di un'opinione, che non si può oggimai professare con animo tranquillo da un cristiano filosofo. Pensate, sig. Tarditi, che uno dei mali più grandi, in cui possa incorrere un uomo, è l'impugnare la verità conosciuta, o almeno l'esporsi al pericolo d'impugnarla, difendendo leggermente certe opinioni, contro le quali stanno in piedi le più gravi e formidabili accuse. Imperocchè niuno può misurare gli effetti funesti di un errore stabilito e radicato; i quali sono tutti moralmente imputabili a chi è stato autore o cooperatore delle voga ottenuta da quello, senza una piena sicurtà di coscienza. Voi non potete certo al dì d'oggi essere sicuro della verità del Rosminianismo; imperocchè, lasciando stare gli argomenti interni che lo combattono, e a cui niuno finora ha risposto, gl'indizi e le circostanze esteriori gli sono tutte pregiudiziali. Io non voglio

richiamarmene al altro giudice che al vostro animo timorato e lealissimo; potete voi credere che se le mie ragioni paressero al Rosmini possibili a confutarsi, egli tacerebbe da tanto tempo? Che vedrebbe la sua scuola andare in dileguo, e la sua dottrina cadere in discredito, senza pur dire una parola in lor sostegno e difesa? Che la stessa vergognosa inerzia avrebbe luogo in tanti Rosminiani? Che fra essi coloro, che non seppero ridursi a tacere, avrebbero parlato, come fecero, in modo da rovinare la loro causa, anzichè rilevarla? Gli uni, macchiando la fama propria colle ingiurie e coi libelli? Gli altri, (come il sig. Tommaseo,) armeggiando al vento, con celie amare e con frivoli sofismi, indegni della bontà del loro animo e della prestanza del loro ingegno, senza toccar nemmeno il punto della quistione? Altri infine, tentando una impossibile concordia coll' opinione degli avversari, e offrendo quasi di dare a patti la cittadella del Rosminianismo, purchè se ne conservi qualche fortino o ridotto, e si salvino le apparenze? Potete voi credere che se le opposizioni fatte alla dottrina del Rosmini fossero deboli o nulle, sarebbero tanti coloro che l'hanno diserta in modo espresso e solenne, o almeno con tacita ritirata? Nè certo voi ammettete per autentici alcuni motti attribuiti in questo proposito al vostro maestro; i quali ripugnano troppo alla dignità del suo carattere e alla rettitudine del suo animo, da poter essere creduti; e quando fossero veri, nuocerebbero all' onore della sua persona, invece di giovare a quello della sua causa. Imperocchè se ne dovrebbe conchiudere che il Rosmini non è quell' uomo ingegnoso che tutti credevano, e che la sua semplicità è eccessiva, permettendogli d'illudersi sulla gravità degli assalti mossi alla sua dottrina, e sul poco favore, di cui essa gode presentemente; ovvero ch' egli è persuaso di essere immune da errore, ch' egli è più affezionato a' suoi propri pareri, che alla

verità e alla religione, e poco ricordevole dell' obbligo che incumbe ai galantuomini e sovrattutto ai chierici di abbandonar le dottrine gravemente incolpate, o di giustificarle in modo solenne e definitivo. Ora questi due presupposti ripugnando troppo all'alto concetto che voi ed io abbiamo e dobbiamo avere dell' inclito Roveretano, io protesto espressamente di non prestar fede ai detti che gli si attribuiscono, ogni qual volta discordino da tale opinione. Stando adunque che dalle presunzioni esteriori e dagl' intrinseci argomenti debba essere almeno debilitata la vostra persuasione intorno alla verità del Rosminianismo, resta che voi veggiate, se si può ancora con sicurtà di coscienza patrocinarlo in pubblico o in privato, e inocularne i principii nelle tenere menti dei giovani studiosi. Notate bene ch' io non presumo di esser vostro consigliero, ma mi arrischio soltanto a mettervi dinanzi agli occhi alcune avvertenze, che non mi paiono inutili, acciocchè facciate buona elezione. Il caso, in cui vi trovate, in cui si trovano tutti i Rosminiani, è gravissimo, e merita molta considerazione; giacchè si tratta di sapere, se una dottrina accusata di nominalismo, di sensismo, di panteismo, di razionalismo, di scetticismo e d' ateismo per forma, che molti uomini dotti e perspicaci sono persuasi della validità dell'accusa, e che coloro, a cui più importa, non hanno sinora osato o potuto ripulsarla, si possa difendere e insegnare tranquillamente, quando non sia prima appieno purgata, non già solo col ripudiare le pestifere conseguenze che le vengono apposte, ma col mostrare a evidenza che non derivano dalle premesse. Ecco i termini, a cui è ridotta la quistione : ora spetta a voi il risolvere qual sia il debito vostro. Quanto a me, per compier l' opera incominciata a vostro riguardo, altro non mi rimane che di esaminare le ragioni contenute nella

vostra terza epistola, più per soddisfare alla mia promessa, che per altro; giacchè, quanto alle materie, essa è non meno debole, (e ciò sia detto, senza detrarre alle lodi dovute al vostro ingegno, quando in miglior terreno si travagliasse,) di quelle che la precedettero, e di cui ho compito l'esame nella controcritica già divulgata.

LETTERA DUODECIMA E ULTIMA.

LETTERA DUODECIMA E ULTIMA.

Il tema della terza vostra epistola, sig. Tarditi, essendo *la natura dell' essere da noi originariamente intuito,* voi vi proponete un doppio scopo, difensivo ed offensivo, tentando da una parte di giustificare il processo e le conclusioni del Rosmini intorno alla natura di detto essere, e dall' altra parte di chiarir vizioso il metodo da me seguito e le inferenze che ne ho dedotte. Quando voi aveste trattati separatamente questi due punti, cominciando dal primo, non sareste che da lodare; ma non so quanto sia da approvarsi, e quanto vi giovi, il confondere presso che del continuo, come fate, un proposito coll' altro, e il pensare talvolta quasi più all' offesa che alla difesa; come se bastasse per chiarir vera

è fondata la teorica rosminiana il redarguire e convincere di falsità la mia propria; o secondo le regole approvate nelle dispute dottrinali, l'assalito potesse rendersi assalitore prima di aver provveduto alla propria difesa. Ma qualunque sia il giudizio che si voglia portare su cotesto vostro procedere, a me basterà il seguirvi passo passo nel vostro ragionamento, sia che esso miri a debilitare e distruggere la mia opinione, o a mettere in sodo quella del vostro maestro.

Voi esordite coll' attacco, e in proposito di ciò che dico sullo Spinoza, accusandolo di psicologismo, così discorrete. « Voi pure cominciate supponendo che l'Ente possibile sia « un astratto; che l'ordine psicologico dell' intuito sia iden- « tico coll' ordine ontologico; che lo spirito nell' intuito « debba veder l'Ente com' è, non com' egli si manifesta, « o che l'Ente non ci si possa manifestare se non come « *reale* e non semplicemente sotto la forma intelligibile di « ente *ideale* o di ente iniziale o possibile. Tutti i vostri « ragionamenti si fondano su queste supposizioni, come « assiomi. Voi dunque non siete più schietto ontologista di « quel che fosse Spinoza [1]. » Io non ho mai supposto che l'Ente possibile sia semplicemente un astratto nel senso del Rosmini; nè ancorchè facessi buona per questa parte la rosminiana sentenza, potrei incominciare da essa il mio progresso filosofico nello stabilire le basi di tutto lo scibile. L'astratto, secondo me, non è che il pensabile, come pensato; e siccome vi sono due spezie di pensieri, si debbono eziandio ammettere due sorta di pensati, cioè il pensato umano e il pensato divino. L'ente possibile, come pensato umano, è un'

[1] Lett. III, p. 81, 82.

astrazione del nostro spirito, prodotta dalla cognizion riflessiva. Ma la riflessione, dovendo lavorar sull' intuito ed essendo inetta a creare alcun nuovo elemento, non potrebbe procacciarsi l' idea astratta dell' ente possibile, se questa astrazione non avesse un fondamento obbiettivo e intuitivo; il quale non è altro che esso ente possibile, come pensato divino. Io dò adunque una base obbiettiva e divina all' astrazione umana, e non la considero, come un mero lavoro della riflessione, secondo che fa il Rosmini; il quale non assegnando al suo ente possibile, in quanto è da noi intuìto, alcuna *sussistenza fuori della mente*, le toglie ogni valore ontologico e scientifico. D' altra parte io noto che come ogni pensato arguisce un pensabile, così ogni ideale importa un reale, e ogni astratto un concreto; e che come il pensato è ideale ed astratto, così il pensabile dee avere realtà e concretezza. Il pensato divino dell' ente possibile è dunque indiviso dal pensabile divino; e questo è l' Ente medesimo come reale e concreto, e abbracciante nella sua realtà e concretezza infinita il pensiero assoluto, e con esso ogni pensato della stessa sorte. Mostrerò altrove, come il pensato e il pensabile, l' ideale e il reale, l'astratto e il concreto s'immedesimano nella natura divina, senza che corra fra loro quella distinzione che voi ammettete : per ora mi basta d' inferire che il mio concetto dell' ente possibile è differentissimo dal vostro; poichè sia che venga considerato come un pensato umano o come un pensato divino, esso ha un fondamento obbiettivo, concreto e assoluto. Ma ancorchè non fosse tale, ciò poco farebbe al proposito; poichè io non muovo da alcun astratto nel tessere l'ordito della scienza prima, ma da un sommo concreto, come voi medesimo riconoscete nel testo allegato. Vero è che vi fa scrupolo il vedere che anch' io comincio con *sup-*

posizioni e con *assiomi*, e vi pare che io incorra nel difetto da me imputato allo Spinoza e a tutti i psicologisti. Parlerò fra poco delle *supposizioni*, che mi ascrivete; quanto agli *assiomi*, io sarei veramente impacciato, a pensare e discorrere comechessia, non che a filosofare, se ne avessi paura e volessi passarmi del loro aiuto. Imperocchè ogni discorso, essendo opera della riflessione, ha d'uopo di generalità e di astrattezze; e la scienza non può cominciare senza assiomi, come non può andare innanzi senza teoremi. Quindi è che io riconosco la necessità degli assiomi nè più nè meno di tutti i psicologisti; ma vedete il gran divario che corre fra me e loro anche su questo punto. Essi ammettono certi assiomi campati in aria, e destituiti logicamente di ogni valore obbiettivo, perchè non cercano la ragione concreta degli astratti, da cui procedono : io all'incontro dò per base alle mie astrattezze assiomatiche un concreto reale e obbiettivo. L'assioma del psicologista è un semplice lavoro della riflessione, che è quanto dire dello spirito umano : quello dell'ontologista, benchè eziandio riflesso, si radica nell'intuito, ed è originalmente un pronunziato divino. Il primo non ha alcun valore fuori della mente nostra che lo concepisce, se si considera come un semplice pensato di essa; laddove il secondo possiede la più grande autorità possibile, risalendo al principio di tutte le cose ed essendo un pensato della mente creatrice. Tal è la differenza che passa fra gli assiomi scientifici da me ammessi e quelli dello Spinoza, del Rosmini e di tutti i psicologisti; la quale corrisponde appunto alla discrepanza che corre fra l'Ente effettivo e assoluto della formola ideale e l'ente possibile dei Rosminiani. L'assioma psicologicale di questi non può essere in fine in fine che un assioma possibile, poichè non ha alcun appoggio

fuori dei limiti dell' umana mente e s'innesta nell' idea di un essere possibile solamente; laddove l' assioma ontologico è reale e veramente assoluto. Non vi par egli dunque che corra un divario notabile fra queste due spezie di assiomi? E che la mia non abbia almeno un po' più di consistenza e di sostanza che la vostra?

« A me pare che trattandosi di stabilire il punto di par« tenza di tutto lo scibile e non potendosi questo inventare « di pianta, non si possa essere schietto ontologista [1]. » Lo schietto ontologismo non consiste nell' inventare di pianta o altrimenti tutto lo scibile, ma nel rappresentarlo com' è in effetto, e nel mettere d'accordo, quanto alla sostanza di tal rappresentazione, la facoltà riflessiva coll' intuente. L'invenzione in opera di principii è assurda : Iddio stesso non è inventor di principii, ma solo di cose, poichè è creatore del mondo e non di sè medesimo. I principii si possono solamente ricevere; come appunto fa l' ontologista; la cui riflessione trae i suoi pronunziati fondamentali dall' intuito, coll' aiuto della parola. I psicologisti all' incontro, collocando i principii in certe vuote astrattezze dell' intelletto, e considerandoli, come il risultato di una ricerca anteriore, (qual si è il dubbio preliminare di Cartesio, e il processo analitico dei Rosminiani,) hanno in effetto la pretensione d'inventarli, e ci riescono in quanto i principii da loro immaginati sono difettuosi o alieni dal vero; giacchè la sola invenzione possibile intorno alle basi della speculazione è quella dell' errore, cioè del nulla, poco atta a glorificare gli autori suoi. Voi vedete adunque, sig. Tarditi, che la sbagliate in più modi; sia, presupponendo che il principio di tutto lo scibile si possa

[1] Lett. III, p. 82.

inventare in qualche guisa; sia, attribuendo agli ontologisti il desiderio e il proposito *d'inventarlo di pianta*, e assegnando loro un titolo di gloria, che appartiene dirittamente ai loro avversari; sia in fine, ignorando che l'essenza dell' ontologismo consiste appunto nell' evitare il ridicolo assunto di volere *inventare* in tutto o in parte i principii, proprio dei psicologisti, e segnatamente dei Rosminiani, e scambiando per conseguenza il mio sistema con quello che voi professate. Che se sotto il nome di *ontologismo schietto* voi intendete un ontologismo perfetto, io vi concederò di buon grado che nè l'uomo, nè altra mente creata possa aspirarvi; non già perchè esso consista nell' invenzion de' principii; ma perchè arguisce una cognizione assoluta e infinita di essi, non possibile a cadere nelle creature. Per questo rispetto il solo e vero ontologista, anzi il solo filosofo e sapiente, è Dio; il quale conosce perfettamente il mondo ideale, perchè è lui stesso, e il mondo reale fatto a imagine dell' altro, perchè è l'effetto della parola creatrice.

Voi aggiungete che non si può essere schietto ontologista, « neppure se si tenga quel processo *ipotetico* di cui parlate « in una vostra nota, e che adoperate effettivamente. Il « quale processo viene da' Matematici sapientemente chia- « mato di *falsa posizione*, perch' egli è solo per un fortunato « accidente che s' indovina talora alla prima il risultato « voluto, ma il più delle volte se ne trova un altro, che « pecca o per eccesso o per difetto e che si corregge poscia « con uno o più altri tentativi[1]. » Io non entrerò a provarvi che il mio processo non sia ipotetico, perchè l'ho fatto nelle lettere precedenti. Ma se io procedo per tesi e non per ipo-

[1] Pag. 82.

tesi, egli è verissimo che il discorso ipotetico non è escluso dalla mia metodologia, la quale essendo amplissima, universale, e abbracciando tutti i metodi possibili, non esclude eziandio l'uso legittimo dell' ipotesi e le assegna il suo debito luogo; come toccai nella nota da voi menzionata. Il mio metodo non è altro che la dialettica, nel senso platonico, aggrandita, svolta, inseverita, perfezionata dal principio ortodosso di creazione, mediante il quale ella abbraccia ogni altro andamento metodico, e risponde ai due cicli effettivi dell' universo; giacchè la perfezione del metodo consiste nella rispondenza del processo conoscitivo colla natura dell' oggetto conosciuto. Ora i due cicli del creato hanno appunto fra loro la stessa attinenza della tesi e dell' ipotesi; conciossiachè il primo ciclo creativo è un presupposto, di cui il secondo è la verificazione [1]. Per evitare ogni equivoco avvertite che il procedere, discorrendo, solamente all' ipotetica, e il non ripudiare l'ipotesi, sono due cose differentissime; giacchè questa nel secondo caso è un semplice accessorio, e nel primo è il principale. Ora l'ipotesi, come metodo principale, è contraddittoria e impossibile; giacchè il presupposto non può stare senza un assunto dogmatico, senza un' affermazione anteriore, senza il possesso anticipato di certi dati intellettivi, fuor de' quali esso presupposto tornerebbe impossibile a concepirsi e ad esprimersi, non che ad adoperarsi in pro della scienza. Ma quando altri cammina dogmaticamente, egli può benissimo valersi del processo ipotetico o per confermare i principii, o per agevolar la scoperta delle conseguenze; e quando si governi assennatamente nella

[1] L'ipotesi è una tesi potenziale, e la tesi un' ipotesi attuata. Perciò l'ipotesi risponde al primo e la tesi al secondo ciclo.

scelta e nell' ordito delle sue supposizioni, l'uso di esse è legittimo e fruttuoso. L'ipotesi, come metodo principale, può solo valere *ad hominem*, quando si adopera con coloro che hanno perduta o non mai posseduta la sincera notizia riflessiva dei principii; quali sono gli scettici e tutti gli acattolici; i quali essendo manchevoli della prima scienza, sono costretti a cercarla; e ogni ricerca è di sua natura un' ipotesi. Così la dottrina della formola ideale può essere abbracciata ipoteticamente dai psicologisti, acciocchè verificandola in appresso, e notandone i mirabili riscontri con tutto il corpo della scienza, si convincano della bontà sua. Ma egli è chiaro che anche in questo caso l'ipotesi, come metodo principale, è solo apparente; poichè lo scettico e il psicologista, quando discorrono, procedono alla dogmatica e all' ontologica senz' avvedersene. Per chi poi non ha il cervello oscurato dalle nebbie del psicologismo, e sortì la buona fortuna di attingere alle pure fonti della parola ortodossa, il principio di creazione non è un' ipotesi o un postulato, nè anco in sembianza; ma un primo vero, che risplende d'intrinseca evidenza; di cui il verbo esteriore è lo strumento, non il fondamento; e che è bensì maggiormente illustrato e perfezionato dalle sue conseguenze, a mano a mano che si va innanzi, ma si mostra indipendente da esse. Che il principio di creazione abbia un valore assiomatico, risulta dalla maggior parte delle cose dette dianzi; e basterebbe a chiarirsene il vedere ch' esso è implicato in ogni altro assioma e giudizio; giacchè nè il principio di contraddizione, nè quelli di sostanza e di causalità, nè il giudizio primitivo sull' esistenza de' corpi e del mondo, possono sequestrarsi per alcuna guisa da quel pronunziato supremo, che tutti gli abbraccia, e ne è la base comune. Voi non siete, sig. Tarditi, il solo lettore

delle mie opere, che abbia battezzato il processo filosofico da me tenuto per ipotetico; laonde io vedendo molti ingegnosi concorrere nella stessa erronea interpretazione, pensai qual potesse esserne la causa; e mi pare di averla trovata nelle abitudini e nelle preoccupazioni ingenerate dal psicologismo signoreggiante. Imperocchè i psicologisti, non uscendo mai dal giro della cognizion riflessiva e delle astrattezze, non hanno in conto di assiomi se non certe proposizioni astratte, semplicissime e generalissime, come i pronunziati dei matematici, che si capiscono issofatto come prima vengono espresse, e sono ammesse da tutti senza una fatica al mondo. Ma se essi considerassero che la riflessione non può stare senza l'intuito, nè l'astratto senza il concreto, s'avvedrebbero che le astrattezze e generalità assiomatiche presuppongono un assioma concreto e individuato; che gli assiomi moltiplici e semplicissimi importano un assioma unico, in cui essi abbiano la loro radice; il quale, contenendoli tutti fontalmente, non può partecipare alla loro semplicità, ma dee essere complicato, e quindi più o meno confuso e di difficile apprensiva, come tutte le cognizioni, che han per oggetto una concretezza individuale, e all' intuito si riferiscono. La formola ideale, importando il passaggio dall' intuito alla riflessione, dall' uno al moltiplice, dall' infinito al finito, dal concreto all' astratto, e dalla individualità assoluta alla generalità, dee essere chiara e confusa nello stesso tempo; come si trova essere in effetto; giacchè molti la negano riflessivamente, e pur negandola, la riconoscono; non si potendo, senza l'aiuto di essa fare il menomo giudizio, nè tessere il più piccolo raziocinio. Voi vedete adunque che, ben lungi dal potersi avere in conto d'ipotesi, essa è una tesi prima e suprema; cosicchè senza il suo aiuto, ogni

discorso ipotetico o dogmatico torna impossibile. Non occorreva pertanto allegare a questo proposito il metodo *di falsa posizione,* riprovato dai matematici; il quale è appunto il processo dei psicologisti e in ispecie del Rosmini; inevitabile da chiunque non piglia le mosse dalla formola ideale. Tanto che, accusandomi di essere incorso in questo processo vizioso, voi m' imputate il difetto del vostro maestro; voi m' attribuite un traviamento, che non si può cansare, se non seguendo la via da me tenuta, e confondete inavvertentemente le ragioni del morbo con quelle dell' unico rimedio, atto a guarirlo. E di vero che cos' è il Rosminianismo, se non una semplice ipotesi? E un' ipotesi aerea, difettuosa, vanissima, e *di falsa posizione;* la quale non si può verificare, poichè in virtù di essa non *si trova il risultato voluto, ma un altro che pecca per eccesso o per difetto,* per servirmi delle vostre parole? Qual è il principio del Rosminianismo? L' esistenza di una forma innata di cognizione, rappresentativa dell' ente possibile, scevro di realtà e di sussistenza. Si può immaginare un' asserzione più ipotetica? Con questo presupposto il Rosmini promette di spiegare tutto lo scibile, ma non ispiega nulla: si propone di riparare agli errori dominanti dei falsi filosofi, e spiana loro la via, riuscendo da una parte al sensismo, al panteismo, all' ateismo, e dall' altra al nominalismo, allo scetticismo e al nullismo. Direte forse che queste belle conseguenze siano atte a mettere in sodo la bontà e l' aggiustatezza del presupposto, onde muovono? O non se ne vuol piuttosto conchiudere che il processo rosminiano è *di falsa posizione*, ripugnando allo scopo che si era proposto, sortendo un risultato affatto contrario, e *peccando* ad un tempo *per eccesso e per difetto,* secondo il modo, in cui s' interpreta, come ho chiarito altrove? Nè crediate perciò

che io ripudii l'uso ragionevole di ogni ipotesi, come parete far voi, confondendo col metodo ipotetico ben inteso quello *di falsa posizione*, scomunicato dai cultori delle scienze calcolatrici. Ho accennato nella decima lettera e in altri luoghi delle mie opere quali sono le condizioni che dee avere una buona ipotesi; ma certo queste condizioni, che quadrano ottimamente alla teorica della formola ideale, eziandio considerata come un semplice presupposto, non si verificano per modo alcuno nella dottrina rosminiana dell' ente possibile.

« Un tale procedimento implica che si abbia una regola, « con cui accertarsi che i risultati dell'ipotesi sono que'medesimi che si volevano; implica nel nostro caso che le « attuali nostre cognizioni comprendano tutto ciò che nella « vostra ipotesi dovrebbero contenere. Ora perchè ciò sia « accertato bisogna per forza divenire a quell'analisi dello « scibile che voi volete scartare, e fare quindi la psicologia « verificatrice dell'ontologia, l'analisi giudice della sintesi; « che è come confessare che coll'analisi si possa giugnere a « conoscere i veri elementi delle cognizioni e l'ordine che è « nella loro dipendenza [1]. » Io non ho mai voluto scartare dallo scibile l'uso dell'analisi, per quanto essa vi si può applicare, nè ho mai disapprovata la verificazione analitica delle ipotesi, se nella materia di cui si tratta essa può aver luogo. Anzi sono io medesimo proceduto analiticamente, ogni qual volta il mio tema mel comportava. Lo scibile consta di due ordini di cose, cioè di fatti e d'idee. Il metodo proprio dei fatti è l'analisi o induzione; quello delle idee è la sintesi o deduzione. Tali due metodi insieme congiunti, contemperati e

[1] Lett. III, p. 82, 83.

forniti di tutti i loro accessorii, costituiscono il processo dialettico, pigliando questa denominazione in senso platonico. Il voler invertire l'uso di essi, adattando l'analisi alle idee schiette, o la sintesi ai pretti fenomeni, è un pretendere di volar senz'ali e col solo aiuto delle piante, o di navigare a vela ed a remi su per li greppi e le creste delle montagne. Il metodo analitico è solo applicabile agl'intelligibili, in quanto questi s'intrecciano coi sensibili; come il metodo sintetico si può solo adoperare nelle cose sensate, secondo che esse si mescolano colle intellezioni e queste hanno il predominio. In tali termini soltanto la psicologia, come scienza in gran parte fenomenica, può servire alla verificazione dei risultati ontologicali; il che si fa mediante quella porzione della scienza psicologica che razionale si appella, e che riesce in tanto accomodata a corroborare le verità ideali, in quanto è una semplice applicazione di esse alle proprietà e alle leggi dello spirito umano. Quindi mi accadde più volte di dire che ogni scienza particolare e secondaria è una conferma della scienza prima, perchè contiene una speciale applicazione della medesima. Ma il voler fare in altro modo *la psicologia verificatrice dell'ontologia*, e *l'analisi giudice della sintesi*, è ridicolo, come conoscerete facilmente da voi medesimo, sig. Tarditi, se vi proverete, verbigrazia, a stabilire un teorema di teologia naturale, (pogniamo quello della personalità divina,) procedendo analiticamente e psicologicamente. Non vedete che il *far la psicologia verificatrice dell'ontologia*, è un sottordinare Iddio allo spirito umano? E che questo processo può solo essere razionale, quando si divinizzi l'animo dell'uomo, e la scienza di esso s'immedesimi con quella dell' Assoluto, secondo il costume dei moderni filosofi di Germania? L'ideologia del Rosmini mira allo stesso scopo; ond'ella è costretta,

per cansare il panteismo, a riparare nel campo dei nullisti e degli scettici, come ho provato altrove. E tale è la sorte non evitabile di ogni sistema, che muova dal reale creato, o dall'ideale destituito di realtà; poichè nei due casi l'oggetto scientifico non può avere un valore reale e assoluto, se il soggetto conoscente non si confonde coll'Assoluto medesimo, e l'uomo non si fa Dio.

« Perciò noi vediamo in generale tutti i filosofi, che s'ap-« pigliarono all'ontologismo solleciti di cacciare nell'idea di « quell'Assoluto, da cui muovono, tutti quelli elementi, che « hanno bisogno di trovare in seguito nelle loro deduzioni, « affinchè queste rispondano alla genuina storia dell'intelli-« genza umana. Così voi da principio ponete l'*Ente reale* « come oggetto del primo intuito, e vi sforzate di provare [1] « che l'Ente ideale o possibile è un mero astratto, una pro-« duzione psicologica dello spirito, che si ripiega sull'intuito; « perchè credete che, senza di quell'elemento che è la « *realità* in Dio, non si possa dare non solo la ragione *metafi-« sica,* ma neppure la ragione *logica* della realità obbiettiva « delle nostre cognizioni. D'altra parte siccome Dio com'es-« sere reale e sostanziale non può adoperarsi come ragione « logica delle nostre cognizioni degli esseri particolari e « sussistenti, senza cadere nel panteismo; così voi non solo « ponete come punto di partenza l'intuito immediato dell' « Ente reale, ma quello dell'*Ente creante le esistenze*. Più « tardi poi, accortovi forse, che gli oggetti delle nostre idee

[1] Questa frase mi pare piacevolissima, sovrattutto dopo il silenzio biennale e triennale del Rosmini, e la pubblicazione delle Lettere del sig. Tarditi.

« propriamente dette sono esseri meramente ideali, non sus-« sistenti, che le verità a noi cognite appartengono massi-« mamente al mondo ideale o puramente intelligibile, e che « per altra parte ripugna considerarle come meri astratti, « meri prodotti del nostro pensiero; ammettete nell' Ente « reale da noi primamente intuito anche la forma ideale o « intelligibile, e come tale dite che Dio forma la nostra in-« telligenza. Così secondo che vi nasce il bisogno, andate « modificando il vostro Primo filosofico, affinchè dia piena « ragione e del reale e di quello scibile, la cui verità è in « questione [1]. » Io mi sono impegnato, sig. Tarditi, a evitare ogni asprezza nel sèguito della mia polemica; ma certo se qualcosa potesse farmi dimenticare la mia promessa, sarebbe il modo veramente singolare, con cui travisate le mie dottrine e cercate di dare il gabbo a chi non mi ha letto. Imperocchè, dopo avere scritte le dette parole, come mai poteste soggiungere : « La verità di questo mio giudizio « parmi che debba essere sentita da tutti che hanno letta la « vostra Introduzione, specialmente poi il capo quarto? » Egli è appunto il capo quarto che prova a evidenza la falsità delle vostre asserzioni, e chiarisce che il mio sistema possiede da ogni altro il vantaggio di avere le varie sue parti strettamente concatenate, perchè tutte dipendenti da un concetto unico. Voi vorreste all'incontro metterlo in voce di una cosa rappezzata, incoerente, piena di tarsie, di toppe, di tacconi, e rabberciata a poco a poco, *secondo che* ne aveva *il bisogno;* quasi che a tal effetto avessi dovuto far altro che abbracciare il sistema dei Rosminiani; i quali per evitare gl' inconvenienti del loro primo principio sono appunto

[1] Pag. 83, 84.

a ogni tratto costretti di ricorrere a quei palliativi, a quei diverticoli e stratagemmi, che mi attribuite. Ma il mio sistema tutto quanto, dai primi pronunziati sino alle ultime conclusioni, nasce a filo di logica dalla formola ideale, e non contiene nulla che non sia in essa racchiuso; e io consento volentieri di ripudiarlo per falso, ogni qualvolta mi si provi il contrario. Che se prima di esporre questa formola, io sottopongo all'analisi l'idea dell'Ente e provo contro il Rosmini che oltre l'idealità esso contiene la realtà assoluta, chiunque abbia delibati i primi sorsi delle scienze filosofiche, dee conoscere che questo è un semplice apparecchio per le cose che seguono; e che quando provata la realtà dell'Ente ideale, vi aggiungo l'idea di creazione, e ordisco la mia formola, io non vo già appiccando e cucendo una nuova pezza, ma dichiaro lo scopo di quel preambolo, e gitto la base universale del sistema accennato sin dal principio dell' opera. Stabilita la formola, la vo partitamente dichiarando, spiego successivamente le conseguenze che vi sono acchiuse, e ne mostro le applicazioni moltiplici e feconde a ogni parte della scienza. Il che a voi dispiace, e vorreste che io avessi sciorinata tutta quanta la mia dottrina nella prima pagina; senza avvedervi che a questo ragguaglio ogni scienziato dovrebbe far lo stesso e rannicchiare i volumi nel primo capoverso de'suoi scritti, guardandosi dall'arrogere in appresso alcuna idea nuova, sotto pena che questa venga riputata un pezzuolo o uno scampolo ricucito, e gli meriti lo stesso complimento, di cui regalato mi avete. Impresa, che a me riuscirebbe ancor più difficile che ad altri; poichè la mia formola essendo più universale di tutte, dovrei appiccinire e costipare, per compiacervi, in una facciata, (e perchè non in un periodo?) l'enciclopedia tutta quanta; il che sarebbe così ragionevole, come il

pretendere che altri condensasse e stivasse tutta l'acqua dei fiumi e del mare, e tutta l'aria del firmamento, nel vano del suo stomaco e de'suoi polmoni. Vero è che non mancano gli autori che si dilettano di rattoppare; e come vi ho detto, si possono ricavare dai soli Rosminiani molti esempi di questo processo comodo e speditivo. Ma volete avere una regola sicura per distinguere le frange e le intarsiature dalle parti vive e integrali di un sistema? Esaminate, se i concetti nuovi che vi occorrono sono logicamente e necessariamente concatenati coll'idea madre e fondamentale; imperocchè ogni qual volta questo legame ha luogo, esso vi dee chiarire che se l'autore non ha parlato precedentemente della cosa, di cui si tratta, il suo silenzio nacque, non già da ignoranza, ma dall'economia del suo discorso, dall'ordine e dalla moltitudine dei concetti, dal bisogno della chiarezza, e sovrattutto dall' impossibilità di dire più cose nello stesso tempo. Se voi applicherete questa norma a' miei libri, troverete che non v'ha in essi una sola conclusione, la quale non sia un corollario logico e necessario della formola ideale. E tali sono in ispecie i concetti dell' ente ideale, e dell' ente possibile, da voi menzionati, come un'aggiunta; chè non avreste potuto far peggiore elezione per corroborare l'accusa vostra. Imperocchè, siccome sin da principio dò il nome d' Idea all' Ente reale, in quanto è l'oggetto continuo e immanente della nostra cognizione, non è egli chiaro che io considero la sua realtà, come inseparabile dalla idealità, come il seggio di tutte le idee speciali che cadono nella mente umana, e quindi eziandio del concetto dell'ente possibile? Se la formola ideale è vera, la cosa può forse succedere altrimenti? L' Ente non è egli la fonte di tutte le intellezioni? Le idee non si riferiscono al soggetto della formola, come le cose esistenti al suo predi-

cato? Non ho io cercato appunto nel capitolo quarto per che modo tutte le idee secondarie si producano dall'idea principale? Egli è dunque assolutamente falso che io vada *modificando il mio Primo* filosofico, secondo il bisogno che mi corre; giacchè al contrario io dovrei modificarlo o dirò meglio mutarlo radicalmente, quando volessi escluderne pur una sola delle conseguenze che ne ho dedotte. Ciò vi darà forse qualche maraviglia; perchè da quanto dite sul mio procedere mi sono accorto che mi supponete assai più discreto nelle mie pretensioni filòsofiche, che non sono in effetto. Imperocchè voi mi collocate nel novero di quegli ontologisti, che sono *solleciti di cacciare nell'idea di quell'Assoluto, da cui muovono, tutti quegli elementi, che hanno bisogno di trovare in seguito nelle loro deduzioni*. Persuadetevi, sig. Tarditi, che io *non càccio nulla nell'Assoluto;* e che vi trovo tutto il mio bisognevole, senza che ve lo riponga. Voi vi fate una idea ben magra e ben meschina di Dio, se credete che l'uomo debba cominciare per arricchirlo del proprio, per aver poi il piacere di ripigliarsi i suoi doni. Le dovizie ideali, come ogni sorta di reale opulenza, discendono da Dio agli uomini, e non sono un fidecommisso, come voi vorreste, della creatura verso il suo Creatore. Non vedete che se l'Assoluto non contenesse tutto e fosse capace di accrescimento, non sarebbe assoluto? Che lascerebbe di essere quello che è? Notate bene che quando io dico l'Assoluto contenere ogni cosa, parlo di esso come creante, secondo il concetto espresso nella formola ideale; il che vuol dire che l'Assoluto contiene tutto il necessario, come sostanza, e tutto il contingente, come causa libera e creatrice delle forze finite, sostanzialmente distinte dalla propria natura. Alla qual sentenza non si conforma quella dei falsi ontologisti, a cui mi

paragonate; i quali volendo confondere e immedesimare Iddio col mondo, son costretti a *cacciare nell'Assoluto* le cose più discordanti dalla sua natura. Io non fo alcuno di questi pasticci, e mi contento di pigliare l'Assoluto com'è, sicuro che ci troverò tutto, o come parte dell'essenza, o come fattura libera di lui, *in quo vivimus, movemur et sumus*. Ed è per questo rispetto che io sono men discreto che voi non mi fate, poichè io rinvengo nella mia formola non solo *quello che ho bisogno di trovare in séguito nelle mie deduzioni*, ma anche ciò che non mi abbisogna a tal effetto, e quanto può essere immaginato da me o dagli altri uomini. La mia formola racchiude tutto il sussistente e tutto il possibile, tutto il reale e tutto lo scibile, senza che io debba pigliar briga di *cacciarvelo* dentro: essa non è uno scrigno o una dispensa, in cui siano riposti soltanto i denari e i comestibili opportuni a far le spese e somministrare il vitto di una famiglia, o di una città, ma un erario e una canova universale, sufficiente a pascere e ad arricchire tutti gli spiriti creati. E che meraviglia, se la mia formola è e dee essere infinita? Se è infinita, come l'Assoluto che la signoreggia, e come il sapere che ne discende? Se non fosse infinita, potrebbe ella sedere in capo alla scienza, che si occupa eziandio dell'infinito, come di una sua parte nobilissima e principalissima, ed è indefinita ne'suoi progressi? Come mai un principio finito potrebbe servir di base alla filosofia dell'infinito? Come mai un primo principio ed universale potrebbe non contenere tutta la scienza? Che cos'è la scienza, se non l'esplicazione di un principio? E come mai ciò sarebbe vero, se tal principio non contenesse potenzialmente tutte le cognizioni? Notate bene che dico potenzialmente; perchè tra la formola ideale e l'enciclopedia tutta quanta corre lo stesso divario che fra la conoscenza virtuale

e l'attuale, fra l'intuito e la riflessione. So che alcuni mi hanno apposto a colpa di avere colla mia formola ideale introdotto un principio, che abbraccia tutto lo scibile; nè io me ne maraviglio; poichè tal è la debolezza, a cui il psicologismo ha condotta la filosofia moderna, che l'evidenza riesce a molti una pietra d'inciampo, le prove diventano obbiezioni, e i pregi a difetto si ascrivono. Altrimenti, come mai si potrebbe ammettere un principio di tutto lo scibile, senza che esso abbracci in qualche modo tutto lo scibile? Se non lo abbracciasse, come mai potrebbe esserne il principio? Può darsi un principio, che non contenga implicitamente tutte le sue conseguenze? O vorrem supporre che non vi sia alcun principio universale? Ma in tal caso non v'ha scienza di sorta; perchè tutte le discipline secondarie non possono avere un valore scientifico, se non si fondano in una scienza prima; e questa non può essere vera scienza, se non è una, nè essere una, senza muovere dall'unità di un principio. Il quale, dovendo essere la radice o vogliam dire il piedestallo della scienza universale, dee stendersi del pari universalmente; dee essere il più vasto, il più complessivo, e nel tempo medesimo il più semplice di tutti i principii; dee unire i due grandi ordini del necessario e del contingente, senza confonderli, e distinguerli, senza separarli; dee essere il fondamento di tutti gli altri pronunziati, ricevere da essi la sua conferma, e tuttavia risplendere di propria evidenza. Ora io non veggo alcun principio che riunisca tutte queste doti, fuorchè quello di creazione espresso dalla formola ideale; e perciò io mi attengo ad esso almeno sin tanto che la filosofia virile, anzi gigantesca del nostro secolo, (dalla quale io mi prometto ogni miracolo più prelibato,) me ne somministri qualche altro, che calzi più a proposito.

In proposito dell'*Ente ideale che forma la nostra intelligenza,* voi mi date una menatella, (se ho bene saputo intendervi,) rivolgendo a me con gentil parodia alcune parole pronunziate sullo Spinoza dal suo moderno editore tedesco [1]. Ah, sig. Tarditi, siete pur malizioso! Voi volete dunque accusarmi di aver rubato il Rosmini? Io non posso già scusarmi affatto dal peccato di furto; posso bensì assicurarvi che non tocca perciò al vostro maestro di convenirmi in giudizio. Sapete chi avrebbe diritto di querelarsi? Un autore che dovreste conoscere, almeno di riputazione; e che essendo morto un pezzo fa, può essere imbolato da noi, non solo in buona coscienza, ma con qualche lode; poichè i furti che si fanno a quegli omaccioni degli antichi sono virtuosi e degni d'encomio. Secondo Platone, il conoscimento umano non è altro che l'unione immanente dello spirito e quasi il maritaggio di esso col Logo; il quale è il vero principio informativo della nostra ragione; principio sostanziale e efficace, non già vano e insussistente, come le forme di Aristotile, se l'opinione di questo autore si vuole interpretare in modo essenzialmente diverso da quella del suo maestro. Ora il Rosmini segue appunto lo Stagirita, spiegato, secondo la chiosa dei semirealisti del medio evo, laddove io m'attengo alla sentenza dell'Ateniese. Egli è vero che nè questi, nè alcun altro degli antichi potè dichiarare, come l'Idea divina informi la mente umana; perchè essi ignoravano l'assioma di creazione, solo atto a sciorre l'enigma. L'atto creativo, secondo me, spiega la virtù informatrice dell'Idea, ripetendola dalla sua virtù causatrice; perchè l'Idea, come cagione reale, crea la mente nel punto medesimo, che come ragione

[1] Pag. 85.

ideale la penetra e l'illustra. Ora di tutto ciò non si trova il menomo indizio nel Rosmini, o ch' io mi sappia, in altro filosofo. Mi contento per ora di questo cenno, già fatto da me nel luogo medesimo da voi menzionato [1]; perchè se volessi por mano alla teorica dell'atto creativo e alle sue attinenze colla cognizione umana, molte pagine non basterebbero.

Voi passate quindi ad esaminare il mio discorso sulla medesimezza dell'ordine ontologico e dell'ordine psicologico, e applicate a tal effetto un brano di dialogo da me introdotto fra un filosofo cristiano e un incredulo, impugnator de' miracoli. Ma la vaghezza che avete di appuntarmi è sì grande, che non vi basta l'animo di citar quello squarcio, senza trovarci a ridire; e lo fate così mirabilmente, che per mostrare l'aggiustatezza della vostra critica, basterà il riferirla. L'intento del mio dialoghetto è di mostrare che chiunque nega la possibilità dei miracoli è costretto di affermare che *l'ordine morale del mondo dee sottostare all'ordine materiale,* ogni qualvolta non si possa provvedere al primo di questi ordini, senza interrompere, o comecchessia alterare, il corso del secondo. Questo raziocinio non vi quadra; e pigliando la difesa dell' impugnator dei miracoli, (cosa veramente esemplare in un Rosminiano,) mi accusate di averlo fatto discorrere troppo sgraziatamente. « Per non far dire, « dite voi », all'incredulo un « errore così massiccio e per non farlo comparire più *barbaro* « di quel che egli sia, io l'avrei fatto rispondere semplicemente, « perchè *l'ordine morale dev' essere d'accordo coll' ordine mate-* « *riale* [2]. » È un gran peccato che il mio collocutore non

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, tom. II, p. 773, 774.

[2] Lett. III, p. 85.

possa usar la risposta che gli suggerite; poichè, facendolo, egli avrebbe vinta la causa e messa in sodo l'impossibilità dei miracoli. Imperocchè l'affermare che l'ordine morale dee sempre essere d'accordo col materiale, e il dire che questo non può mai ragionevolmente essere sospeso da Dio, è tutt' uno; la perturbazione delle leggi naturali non essendo degna della divina sapienza, se non viene a uno scopo morale indirizzata. Ma l'incredulo non può prevalersi del vostro consiglio, senza prevaricare le regole della buona logica; giacchè la domanda che gli ho fatta, essendo condizionata, egli dee rispondermi, stando nei termini di tal condizione. Egli dee dirmi, se presupposto che il miracolo sia necessario al conseguimento dell'ordine morale, Iddio possa darvi opera; ed uscirebbe del seminato, se per sottrarsi all'impaccio della risposta, negasse che tale ipotesi si possa verificare. Eccovi, sig. Tarditi, come la mania di contraddire può far torto ai migliori ingegni; giacchè da un lato essa vi ha condotto a patrocinare la causa dell'empietà, senza avvedervene; e dall'altro lato vi ha fatto scambiare un paralogismo grossolano colla logica, e mosso a credere di poter provvedere all'onore e alla civiltà di un *barbaro*, togliendogli persino il senso comune.

« La distinzione dei due ordini ontologico e ideologico « non deesi veramente trovare col *ragionamento*, ma colla « semplice osservazione : questa mostra che fra i due ordini « vi hanno varietà rilevantissime; per esempio, nell'ordine « ideale trovasi in mille modi (astratti) spezzato ciò che nell' « ordine reale è unito indissolubilmente [1]. » Io ho parlato

[1] Pag. 86.

più volte nelle lettere sovrascritte delle attinenze dei due ordini, e chiarito che l'ammettere fra l'uno e l'altro una sostanzial differenza conduce di necessità allo scetticismo. Imperocchè, se l'ordine psicologico o ideologico, come voi lo chiamate, contraria affatto all' ordine ontologico, come mai potrete conoscere le ragioni di questo? Come accertarvene? Voi dite che *nell' ordine ideale trovasi in mille modi spezzato ciò che nell' ordine reale è unito indissolubilmente.* Ma come sapete che l'arredo dell' uno sia spezzato? E quello dell' altro unito? E che ciò che è congiunto in natura sia divulso nell' intelletto? Se uno spirito, che non avesse mai veduto nè l' uomo, nè alcun altro animale, e non avesse alcuna idea del loro organismo, entrasse in un cimiterio e ci mirasse biancheggiare molte ossa sparse e parecchie more di scheletri ridotti in frantumi, potrebbe egli conoscere o anche solo conghietturare la loro organizzazione primitiva? Non vedete che la certezza che tutti hanno dell' essere unito nell' ordine reale ciò che talvolta è rotto e spezzato nell' ideale, presuppone l'intuito immediato del primo ordine? Che senza tale intuito, noi ignoreremmo affatto il vero tenor delle cose? Che piglieremmo in cambio di esso l'ordine apparente? Che terremmo questa apparenza per la sola realtà effettiva? Quando viaggiate per un fiume a seconda sopra un legno snello e leggero, vi par di essere immobile nella vostra barca, e che i cespugli, gli arbori, le case, gli uomini e gli altri oggetti che si trovano sulle due ripe siano rapiti da un moto velocissimo a ritroso della corrente; ma voi non prestate fede a questa illusione, perchè avete mille volte sperimentato e conosciuto in molti modi il moto reale delle cose e sapete distinguerlo dall' apparenza di esso. Che se questa esperienza vi mancasse, o non vi fosse insegnata

dagli altri uomini, voi sareste preda di quell' inganno visuale; e crederestc che la barca stia ferma o vada a passo di alzaia, e il greto trascorra, come il volgo stima che la terra sia fissa, e il sole abbia d'uopo di muoversi per nascere e tramontare. Nello stesso modo, se l'uomo non avesse un' immediata notizia dell' ordine reale delle cose, egli non potrebbe pure subodorarlo, nè distinguerlo dall' ordine apparente delle medesime. La facoltà, che ci porge questa immediata notizia, è l'intuito; il quale afferrando direttamente l'oggetto reale e ideale nella sua concretezza, senza mescervi alcun elemento subbiettivo, ce lo rappresenta fedelmente, senza mutarlo, e apportandovi solo quei limiti, che sono inseparabili dalle forze finite dello spirito umano. Ma questi limiti non alterano per nulla la corrispondenza che dee correre fra l'ordine delle cose e quello delle cognizioni; sia perchè l'intuito, lavorando per immediato sul concreto reale, non può sostanzialmente mutarlo, e perchè se tal mutazione accadesse, lo scetticismo sarebbe necessario e la scienza tornerebbe impossibile. Dal rivolgere l'ordine effettivo delle cose al pervertirne la sostanza corre poco intervallo; giacchè parte principalissima di tal sostanza sono appunto le attinenze degli obbietti, originate dal tenore del loro ordinamento reciproco. Tanto che la sentenza rosminiana, che l'ordine obbiettivo delle cose non risponda all' ordine subbiettivo delle idee, è affine alla dottrina della scuola critica, che la conoscenza umana abbia solo un valor subbiettivo; dottrina, che mena diritto al dubbio universale e non è la sola similitudine della setta tedesca colla roveretana; la quale è il Kantismo dell' età nostra, mascherato alla cattolica. La sola facoltà, che può alterare l'ordine reale delle cose, è la riflessione; la quale, essendo libera e trasformando subbiettiva-

mente il vero obbiettivo e assoluto, può contemperarlo a suo talento, e far ciò che non è possibile all' intuito, come quello che direttamente sulla realtà si travaglia. Quindi è che la riflessione sola è capace di errore; e l'errore è precisamente l'alterazione dell' ordine reale degli oggetti e delle loro attinenze scambievoli. Nè l'errore si può cansare, se la facoltà riflessiva non si studia di riprodurre fedelmente il reale tenor degli obbietti, esprimendoli e coordinandoli in modo conforme all' intuito e ingegnandosi di ritrarne al possibile l'imagine compiuta e perfetta. Ed è a tal fine che la sintesi dee preceder l'analisi, la protologia andare innanzi alla psicologia, e la teorica della formola ideale precorrere ogni altra dottrina. Se si procede altrimenti, l'ordine delle idee più non risponde a quello delle cose, e la scienza diventa un edifizio a rovescio, un sistema bugiardo e prepostero, che più non rappresenta ciò che è in effetto. Ma la riflessione, direte voi, non procede per astrazione? Non cammina per mille vie diverse ed opposte? Non può salire dalle conseguenze alle premesse? Dagli effetti alle cause? Dal fine al principio? Dalla coda al capo? Non può rovesciare ciò che è diritto, e rivoltarlo per ogni verso a suo piacimento? Non può spezzare ciò che è unito? Riunire ciò che è spezzato? E nol fa, quando astratteggia, generalizza, divide, classifica, adopera l'analisi o la sintesi? Adagio, sig. Tarditi, guardatevi dal confondere insieme due cose differentissime. Altro è il dire che la riflessione possa mentalmente invertire il vero ordine delle cose, sapendo d'invertirlo, e quindi possedendo la schietta cognizione di esso; altro è l'affermare che essa manchi di questa notizia, e sia costretta a turbare quell' ordine in ogni caso e necessariamente. Io voglio concedervi per un momento la prima di

queste asserzioni, come quella che non è pericolosa; ma rigetto la seconda, che è la vostra. Imperocchè, se la mente si dilunga dal vero processo delle cose col solo fine di meglio conoscerle, squadrandole da ogni lato, senza però lasciar di apprendere e di ammettere il loro genuino disponimento, ella non corre alcun rischio di smarrirsi e di errare; come non si espone al pericolo di sbagliare chi discorre *ab absurdis*, movendo da un' ipotesi impossibile, per meglio rendersi capace di qualche vero. Questi romanzi o figmenti intellettuali sono innocui, anzi fruttuosi, quando se ne conosce il valore e a buon fine prudentemente si adoprano. E tal è veramente ciò che succede; giacchè quando la mente, esempigrazia, *spezza* col magistero dell' astrazione le cose insieme congiunte, ella sa troppo bene che la spezzatura non ha luogo fuori della mente, e non si estende realmente agli oggetti, in cui essa mentalmente si effettua. Ma nel vostro presupposto il negozio corre in modo assai diverso; poichè l'ordine dei concetti contrariando onninamente a quello degli esseri reali, lo spirito non ha più alcun mezzo di apprendere le loro vere attinenze, ed è costretto o ad affermare che l'ordine apparente sia anco effettivo contro il proprio presupposto, o a confessar d'ignorare affatto qual sia esso ordine effettivo e a dubitar di tutto, o a chimerizzare e sognare per discoprire il vero, sostituendo agli schemi dell' intelletto le larve dell' immaginazione. Ecco gli eccessi, a cui è forza che riusciate, stando nei vostri principii; laddove io non inciampo in alcuno di questi inconvenienti, ancorchè vi concedessi che la riflessione altera effettivamente l'ordine reale degli obbietti nel modo sovradescritto. Ma sapete che è, sig. Tarditi? Io piglio l'assunto di provarvi che la riflessione, (salvo il caso dell' errore,) non altera punto nè poco l'effettivo tenor delle

cose, anche quando pare il contrario. Pigliamo l'esempio dell' astrazione. Credete voi, per cagion di esempio, che quando, astraendo, io disgiungo due cose inseparabili, io intenda in effetto di *spezzarle* per usare il vostro linguaggio? No, signore; io intendo soltanto di distinguerle; e non potrei distinguerle mentalmente, se la mia distinzione non avesse una radice reale nella natura delle cose medesime. Il mio processo intellettuale corrisponde adunque anche per questo rispetto alla realtà. E qual è questa radice? Se si tratta delle cose create, essa risiede in una distinzione reale fra le varie proprietà degli oggetti; giacchè quello che è finito e perfettamente identico per ogni verso non ammette alcuna distinzione, nè anco nella mente nostra. Se poi l'oggetto del pensiero è Dio, le nostre distinzioni mentali si fondano nelle attinenze estrinseche e realmente moltiplici dell' infinito col finito; giacchè l'infinito non potendo esser colto perfettamente dallo spirito nella sua intrinseca unità, noi lo andiamo considerando di mano in mano nelle sue relazioni esteriori e cosmiche, come un moltiplice indefinito, senza però travisare positivamente la sua natura, poichè la moltiplicità degli attributi divini è di tal sorta che si risolve in una semplice unità perfettissima all' occhio medesimo dell' intelletto che la contempla, come un poligono infinito si risolve in un circolo. Dichiarerò a dilungo nella mia Protologia questo articolo negletto e tuttavia importantissimo di metafisica; come quello che giova a mostrare la falsità della distinzion rosminiana fra l'ideale e il reale assoluto, e a combattere radicalmente l'eresia filosofica degli Egelisti. Ma da questo semplice cenno, sig. Tarditi, potete raccogliere che la riflessione astraente non introduce mai alcuna alterazion positiva nell' ordine degli oggetti, e non ne muta il tenore intrinseco; benchè

ne ristringa le dimensioni, se l'oggetto è infinito; come l'occhio e la distanza impiccioliscono la spera solare, ma non ne cambiano la figura, nè le proporzioni di grandezza e di maggioranza verso i pianeti che la corteggiano. Ciò che dico dell' astrazione si dee egualmente affermare di tutte le altre operazioni riflessive; niuna delle quali è capricciosa, arbitraria, prettamente subbiettiva, e destituita di fondamento negli oggetti medesimi. Ma come ciò può essere, direte voi, quando egli è manifesto, che la riflessione può riversare gli oggetti a suo piacimento, e mettere in uso parecchi metodi ripugnanti fra loro? Se la sintesi esprime il vero ordine delle cose, come mai l'analisi, che è il contrappelo di essa, potrà eziandio rappresentarlo? Adagio anche qui, sig. Tarditi; imperocchè il vostro ragionamento prova soltanto ch' egli è difficile il discorrer bene di psicologia, se prima non si conoscono e posseggono a dovere le conclusioni ontologiche. Voi movete, così discorrendo, dal presupposto che si trovi in natura un solo ordine di cose; quando la dottrina della formola ideale avrebbe dovuto chiarirvi che vi sono due ordini obbiettivi e reali, risultanti dai due cicli creativi. A questi due processi ontologici, la cui notizia ci viene somministrata in modo evidente ed irrepugnabile dalla testura della prima formola, corrispondono due processi psicologici, cioè la sintesi e l'analisi; l'una delle quali discende dall' Ente all' esistente, e l'altra da questo a quello rimonta [1]. L'analisi pertanto rappresenta l'ordine reale degli oggetti non meno che la sua sorella; ma siccome il tenor di cose, onde si occupa, è solamente secondario, essa non può aspirare agli onori e ai privilegi di primogenita, dee sottostare

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, cap. 4, 5.

alla sintesi e contentarsi del secondo luogo. La sintesi e l'analisi, contemperandosi a vicenda, partoriscono tutti gli altri metodi; e insieme congiunte compongono il metodo universale, cioè la dialettica; la quale è uno specchio fedele dell' intima ragion delle cose e della vita del mondo. Per tal modo la psicologia e la logica sono il riverbero della cosmologia e dell' ontologia; e si conferma la dottrina platonica che la dialettica dello spirito umano è un' imagine sincera e una copia esatta, benchè finita, di quella di Dio e dell' universo. Eccovi, sig. Tarditi, come nel metodo e in tutte le operazioni legittime della riflessione non v' ha nulla di fortuito, di arbitrario, di menzognero, di schiettamente subbiettivo, come si crede dai moderni psicologisti; i quali non s'avveggono, che subbiettivando i progressi metodici e le facoltà della mente umana, aprono il varco a un pirronismo senza confini. Ma per ben comprendere queste verità e afferrare i mirabili riscontri della metodologia coll' Idea e colla natura, ci vuole uno strumento di maggior polso che il microscopio dei Rosminiani e dei psicologi.

« Il supporre che l'ordine delle cognizioni sia lo stesso « che quello degli esseri reali, non è ella una sentenza del « pari gratuita e strana [1]? » Non è gratuita, nè strana, poichè è necessaria; ed è necessaria, perchè altrimenti *l'ordine degli esseri reali* sarebbe per noi un mistero e il dubbio universale riuscirebbe inevitabile. Voi non potreste parlare, sig. Tarditi, dell' *ordine degli esseri reali*, se non lo conosceste, nè potreste conoscerlo, se non fosse identico a quello *delle cognizioni*; imperocchè il conoscere un ordine e l'esser quest'

[1] Lett. III, p. 86.

ordine proprio della cognizione, è tutt' uno. Tantochè il vostro assunto, che i due ordini siano diversi, seco stesso ripugna; giacchè quando in effetto fra loro si diversificassero, voi nol sapreste, e non potreste parlare che di un solo ordine, cioè di quello che apparterrebbe al vostro conoscimento.

« L'evidenza obbiettiva che abbiamo non è niente affatto « dell' identità dei due ordini. Quest' evidenza implica che « l'uomo possa innalzarsi al dissopra di que' due ordini per « giudicare della loro identità [1]. » Se l'uomo conoscesse separatamente i due ordini e dovesse quindi *innalzarsi al dissopra* di loro *per giudicare della loro identità*, starebbe fresco per più ragioni. Imprima egli dovrebbe conoscere l'ordine reale, senza conoscerlo; giacchè, appena conosciuto, l'ordine reale diventa conoscitivo. Voi ammettete il paragone di un ordine reale sconosciuto con un ordine ideale che si conosce, come introducete un confronto fra il mero sensibile e l'intelligibile, conforme alla teorica rosminiana del giudizio; ma la comparazione nei due casi è ugualmente impossibile e contraddittoria. In secondo luogo, voi supponete, così discorrendo, che la cognizione dell' ordine si possa sequestrare e si sequestri effettualmente da quella delle cose ordinate; quando egli è chiaro che ne è inseparabile; tornando impossibile il pensare a più oggetti, senza vederli disposti in un certo modo. Ora la cognizion delle cose essendo immediata, e non correndo mediatore di sorta fra lo spirito che apprende e l'oggetto appreso, ne segue che l'ordine reale è identico al conoscitivo, e che la mente non ha d'uopo d'in-

[1] Pag. 86, 87.

nalzarsi sopra i due ordini per chiarirne la medesimezza. Egli è vero che voi negate l'apprensione immediata dell'oggetto, e rinnegando i dettati della scuola scozzese, intromettete fra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta il vostro ente possibile, considerandolo come l'unico termine del conoscimento; ma in tal caso voi non potete meglio parlare dell'ordine reale che di un'incognita, e dovete ristringere la scienza umana a quello delle apparenze.

« L'uomo non può parlare delle cose, nè dell'ordine loro, « se non quanto *conosce* le cose e l'ordine loro [1]. » Dunque l'ordine delle cose o ci è assolutamente ignoto, o s'immedesima con quello delle cognizioni. « Quindi l'ordine con cui « *conosce* le cose non sarà meglio l'ordine con cui le cose « sono, di quel che l'ordine di queste sia quello con cui egli « le conosce. Ma il vero è che dall'ordine delle cose non si « può conchiudere che tale debba essere l'ordine delle Idee, « nè viceversa [2]. » Voi concludete a rovescio delle premesse; perchè *se non si può parlare delle cose nè dell'ordine loro se non in quanto si conoscono,* egli è chiaro che i due ordini s'immedesimano insieme. Per evitare questa inferenza, dovete negare che l'uomo possa conoscere in modo alcuno le cose e l'ordine loro. Non v'ha altro partito possibile; ma sventuratamente questo partito è il pretto sistema della filosofia critica, che è quanto dire lo scetticismo. Avevo io il torto di affermare che fra la dottrina del Rosmini, e quella del Kant, sovvertitrice di ogni verità, complice dell'ateismo, e coprente il dubbio assoluto sotto la maschera seducente di una saggia riserva, non v'ha altro divario che di parole? Vi confesso,

[1] Pag. 87. — [2] *Ibid.*

sig. Tarditi, che quando io leggo le vostre pagine e quelle del vostro maestro, tutte impregnate del veleno del Kantismo, io non so se più debba dolermi, vedendo la dottrina pestifera propagata in Italia, o pensando che coloro che rendono questo servigio alla mia patria sono uomini sinceramente cattolici e appartengono al novero eletto de' suoi figliuoli.

« Voi supponete delle cose e un ordine fra di esse, prima « di averle conosciute, e volete che l'ordine delle cognizioni « loro sia quello delle cose [1]. » Se io volessi *supporre delle cose e un ordine fra di esse prima di averle conosciute*, sarei veramente impacciato; poichè ogni presupposto importa una cognizione. Ma io non suppongo nulla, e tampoco le cose che non conosco; e mi contento di affermare quelle che conosco, e secondo l'ordine ch'esse hanno mentre si affacciano alla mia cognizione. Questo metodo non è ipotetico, lambiccato, ghiribizzoso, ma necessario, naturale, semplicissimo : è il solo metodo ragionevole e possibile, chi voglia evitare ad un tempo la falsa prudenza degli scettici e i temerari ardimenti di que'dogmatici, che si lasciano guidare all'immaginativa. Le cose, che io ammetto, sono Iddio, il mondo, la creazione; e spero che mi accorderete tali cose non essere fizioni e presupposti del mio cervello. Io le ammetto, perchè le conosco; perchè sono del continuo presenti al mio spirito; perchè formano la base, la sostanza, la regola di ogni mio pensiero, di ogni giudizio, di ogni ragionamento. Ammetto fra di esse quell'ordine che risulta dalla loro natura, secondo la cognizione evidente che ne ho del continuo, e mi affido che vorrete eziandio concedermi, come filosofo e come cattolico, che

[1] Pag. 87.

quando pongo l'Ente innanzi all'esistente, e fo creare il mondo da Dio, io mi governo in modo non affatto capriccioso.

« Io per contrario vi dico che prima di parlare di cose e di « ordine di cose conviene conoscerle[1]. » Voi dite quello che dico anch'io, e non mi dispiace di vedervi affaticar la mano e la penna a ripetere una sentenza, che basta sola a conquidere tutto il vostro ragionamento. Che se mi permetteste di scherzare per un momento, aggiugnerei che traendo dalla detta sentenza un conseguente contraddittorio, voi non la mettete in pratica, almeno per questa volta. « Prima di fissar leggi « alla natura conviene esaminare i fatti nei quali le vere leggi « della natura, non quelle che l' arbitrio fissa, trovansi « adempiute[2]. » L'arbitrio non ci ha che fare, poichè si tratta di un ordine di cose necessario, assoluto, immutabile, il quale non può essere altrimenti da quello che è, e dai termini, in cui viene da noi conosciuto. Tal è l'ordine espresso dalla formola ideale; come quello che concerne, non già *le leggi della natura* e gli esseri contingenti in sè stessi, ma le loro attinenze colla Causa assoluta e le ragioni universali della realtà e dello scibile. Quest'ordine essendo dotato di necessità apodittica, ripugna che venga conosciuto altrimenti che non è in sè stesso; giacchè l'assurdo non può pur essere pensato direttamente; onde la conoscenza per questo rispetto s'immedesima coll' essenza della cosa conosciuta. La corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto ha luogo del pari intorno *alle leggi della natura*, ogni qual volta esse siano vive e reali, non partorite dalla nostra immaginazione. « Trovato poi l'ordine

[1] Pag. 87. — [2] *Ibid.*

« delle cognizioni, veduto che in esse noi non alteriamo gli « oggetti, ma li afferriamo quali essi a noi si rappresentano, « allora e non prima potremo investigare filosoficamente, « quale sia l'ordine che hanno fra di sè le cose stesse co- « nosciute, e se questo sia il medesimo con cui furono « conosciute [1]. » Per *investigare filosoficamente*, se l'ordine delle cose risponda a quello delle cognizioni, bisognerebbe conoscerli disgiunti l'uno dall'altro; il che è impossibile; perchè l'ordine delle cose separato da quello delle cognizioni non può essere conosciuto, nè pensato. L'*investigazione*, che proponete, non è dunque *filosofica*, ma assurda. Stando così il negozio, il solo partito che si possa eleggere consiste nel credere che l'ordine delle cognizioni sia quello delle cose appunto. Nè tal fede è irragionevole e cieca; perchè l'ordine delle cognizioni si rappresenta allo spirito come obbiettivo, necessario, assoluto e fornito d'irrepugnabile evidenza. « Voi « supponete innoltre che le cognizioni siano una rappresen- « tazione fedele delle cose reali. Or come lo provate voi [2]? » Io non lo provo, perchè non ho bisogno di provarlo. Non lo provo, perchè si tratta di una verità evidente. Non lo provo, perchè non potrei provarlo, senza contraddizione, perchè non può essere provato da nessuna persona del mondo. Non lo provo, perchè questa verità medesima è la condizione necessaria di ogni prova, e senza di essa niun altro vero può essere provato. Non vedete che se mettete in dubbio la corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, voi siete scettico assoluto e senza rimedio? Non vedete che se altri vuol dimostrare tale corrispondenza dee pur servirsi della cognizione; e che se il valore di questa è dubbioso, non se

[1] Pag. 87. — [2] *Ibid.*

ne può cavare dimostrazione di sorta? Com'è possibile, sig. Tarditi, che paralogizziate così grossamente, senza avvedervi dei vostri paralogismi? Che cos'è la verità, se non la corrispondenza fra il reale e l'ideale, le cose e le cognizioni? Che cos'è la verità prima, se non la corrispondenza fra un primo giudizio e gli oggetti, a cui esso giudizio si riferisce? E qual è questo primo giudicato, se non la formola ideale? Come adunque volete provare che la formola ideale corrisponda al suo oggetto? Giacchè in tal caso dovreste avere un'altra formola, e così via via in infinito. E che bisogno avete di provarlo, quando l'oggetto medesimo della formola è il termine immediato della cognizione che ne avete? Quando tra l'oggetto e la cognizione non si frappone mezzo di sorta? E se voi non avete bisogno di provare il concreto sostanziale della prima formola, perchè volete che vi si provi l'ordine che corre tra le varie sue parti? Forsechè quest'ordine è separabile da essa formola? Forsechè non appartiene alla sua sostanza? Forsechè è men chiaro, meno evidente, men necessario, assoluto, immutabile, della formola medesima? Se il vero stà nella corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, come volete che l'ordine delle cose sia vero, se non risponde a quello delle cognizioni? O vorrete dire che la verità concernente l'ordine delle cose abbia un'essenza diversa da quella che riguarda le cose ordinate? Non vedete che nei due casi la verità è la stessa, e risiede nella rispondenza della cognizione coll'oggetto conosciuto? E che quindi, impugnando tal rispondenza rispetto all'ordine delle cose, o volendo che vi si provi, voi dovete dubitare di tutto, e spiantate universalmente la scienza? Imperocchè le cose stesse non possono essere pensate, se non vengono disposte in un certo ordine per via del giudizio o del raziocinio; e la scienza

tutta quanta abbraccia gli oggetti, in quanto hanno certe attinenze reciproche, e sono fra loro connessi in un modo determinato.

« Or come lo provate voi? — Perchè l'ordine reale delle « cose è quel medesimo delle cognizioni? Ma voi non sapete « nulla dell' ordine reale se non quanto lo *conoscete* [1]. » Egli è appunto per questo motivo che l'ordine reale s'immedesima al parer mio con quello delle cognizioni; giacchè io non sono così temerario da voler parlare di un ordine reale che non conosco. Quanto a voi, sig. Tarditi, mi pare che per voler troppo distinguere l'ordine reale dall' ideale, confondiate qualche volta l'ordine delle obbiezioni con quello delle risposte. « Perchè l'ordine delle cognizioni è quel medesimo « delle cose? Ma questo è una petizione di principio [2]. » La petizione di principio consiste nel voler distinguere i due ordini, e nel cercare con *investigazione filosofica*, qual sia quello delle cose, come fate voi. « Perchè se l'ordine delle « idee non fosse quel medesimo delle cose, le idee non sa- « rebbero una rappresentazione fedele delle cose stesse? Ma « questo è appunto quel che è in questione [3]. » Questo è appunto ciò che non può essere in quistione per un solo istante, chi non voglia impugnare l'evidenza medesima. Imperocchè se l'ordine delle idee non rappresenta fedelmente l'ordine delle cose, le idee non possono essere *una rappresentazione fedele delle cose stesse*. L'ordine delle cose appartiene alle cose medesime, e ne è una parte importantissima; giacchè la cognizion degli oggetti non si può sequestrare dall' ordine loro e dalle scambievoli attinenze dell' uno coll' altro, come

[1] Pag. 87. — [2] Pag. 87, 88. — [3] Pag. 88.

si raccoglie dalla natura del giudizio; essendo impossibile il pensare senza giudicare, e non potendosi giudicare, senza connettere insieme le cose per via dei concetti che le rappresentano. « Affinchè il vostro ragionamento abbia valore, « bisogna innanzi tutto provare che *l'ordine delle cose e quello* « *delle idee sono* identici, e però un ordine solo [1]. » Ciò non si può provare altrimenti, che discorrendo *ab absurdis;* e io l'ho fatto. Provarlo direttamente è impossibile; giacchè se si potesse por mano a tale assunto, i due ordini sarebbero distinti, e la prova annullerebbe sè stessa. « Ma se uno è, « secondo voi, la rappresentazione dell' altro, già sono due « e non più identici; perocchè il rappresentante non è il « rappresentato [2]. » Distinguete l'intuito dalla riflessione. Nell' intuito l'oggetto della cognizione non si differenzia in nessun modo dalla cognizione stessa; onde i due ordini sono identici numericamente e specificamente. Ma nella riflessione, atteso il replicamento che lo spirito esercita sovra di sè medesimo, si dee ammettere, oltre l'oggetto diretto e immediato della cognizione, un' impressione fatta da esso nello spirito intuente; la quale impressione non è però rappresentativa dell' oggetto, se non in quanto si copula colla immediata apprensione di esso fatta dall' intuito e travasata nella riflessione. Ora se voi considerate l'ordine conoscitivo, in quanto si gemina nella riflessione, esso è identico specificamente coll' ordine reale, benchè non lo sia numericamente; e questa medesimezza specifica basta a mantenere le mie ragioni e ad annullare le vostre. Imperocchè, quando io affermo l'identità dei due ordini, voglio solo affermare che sono della stessa natura, e l'uno è la copia sincera dell' altro;

[1] Pag. 88. — [2] *Ibid.*

laddove voi negandola, ne inferite che l'ordine delle cognizioni procede a roveseio dell'ordine delle cose.

« Innoltre nel vostro ragionare avvi pur questo errore, « che colle idee sole si conoscano le cose reali; quando all' « incontro la realità non è punto nè poco rappresentata o « fatta conoscere dall' idea. L'idea è necessaria, ma non « basta. Noi conosciamo le cose in quanto agiscono in noi, « ma per l'idea dell' *essere;* questa è il *mezzo;* la loro azione « in noi è il limite della nostra conoscenza di esse; l'una « cosa non contraddice all' altra [1]. » Io non so, sig. Tarditi, se voi sappiate, che siccome la base dee essere più salda dell' edifizio, e il piedestallo della statua, e la gruccia, onde si serve l'attratto, delle sue gambe, così quando si vuol provare una proposizione con un' altra, bisogna che questa abbia un po' più di fermezza e di consistenza di quella. Ora nel caso presente voi fate il contrario; poichè per tenere in piedi o almeno in tentenne il vostro paradosso della distinzione dei due ordini, voi l'appoggiate alla gruccia della teorica rosminiana sul giudizio; la quale, dopo quello che se n' è detto nella Introduzione e nelle Lettere precedenti, è così rovinata, che non può meglio aiutarvi di un gambo di finocchio. Io mi rifarò su questo articolo in uno dei Dialoghi seguenti; dove toccherò pure ciò che ne dite nella vostra quarta lettera, senza paura di offendervi, poichè non vi fa ingiuria chi vi nega il potere di risuscitare i morti. Frattanto io m'accorgo che siete stupito della mia semplicità filosofica, e mi compiangete cordialmente, perchè *nel mio ragionare avvi pur questo errore che colle idee sole si conoscano le cose reali;* errore

[1] Pag. 88.

intollerabile dopo le luminose discussioni del vostro maestro a questo proposito. Ma per scemarvi la meraviglia, io vi voglio dire un mio secreto; il quale si è che io non sono sensista, e che non mi basta l'animo di divenirlo, neppure in compagnia del Rosmini o colla vostra. Ora l'affermare, come voi fate, che *la realità non è punto nè poco rappresentata e fatta conoscere dall' idea*, e che quindi la notizia di essa procede dal senso, è un sensismo così sperticato, che disgrado tutti i sensisti del mondo, da Democrito sino al Tracy, di superarlo. Imperocchè l'essenza e la malizia del sensismo consistono nel ripetere la cognizione del reale e il valor del giudizio dal senso, e non già nel rigettare un' idea vana e insussistente, che non serve a nulla, (ancorchè non sia opera del senso,) come il vostro ente possibile. Ma di ciò mi rimetto al mio Dialogo. « Finchè dunque non è provata l'identità dei due « ordini ideologico e ontologico; finchè non è provato che « non è col concorso dell' idea e del sentimento, che noi « conosciamo le cose, o che l'uno di questi elementi con- « traddice all' altro; un Rosminiano potrà sempre ritorcere « contro voi il vostro argomento, e dirvi che il supporre che « l'ordine ideologico non differisce dall' ontologico, è gra- « tuita e strana sentenza [1]. » Voi potete conchiudere dalle cose dette chi debba aver paura nella presente occorrenza di ritorcimenti e di rappresaglie.

Fatto questo po' di preambolo sui due ordini, voi passate ad esaminare le mie ragioni contro il vostro ente possibile. E in prima vi dolete che io abbia franteso il vostro maestro, chiamando l'ente possibile *un astratto.* « Chi ha letto il

[1] Pag. 88.

« N. Saggio del Rosmini e la vostra Introduzione non può « a meno di dirvi che voi supponete qui come quasi « sempre, che l'Ente possibile e ideale del Rosmini sia lo « stesso che l'Ente astratto, e che la mente si formi l'idea « di un tal ente per mezzo dell'astrazione; non può a meno « di domandarvi in qual luogo delle opere del Rosmini ab- « biate mai trovato che l'Essere ideale che forma la nostra « intelligenza, sia un astratto dell'Ente reale, e se non siano « anzi innumerevoli i luoghi, ove Rosmini dice il con- « trario [1]. » Poichè desiderate, che io vi citi di nuovo i luoghi, in cui il Rosmini colloca fra gli astratti il suo ente possibile, (benchè io gli abbia già riferiti in una nota della Introduzione,) mano a soddisfarvi. Tendete le orecchie e sentite. « La possibilità è l'*astrazione* ultima, che possiam « fare in qualunque nostro pensiero : se noi pensiamo un « ente sussistente, noi possiamo da un tal pensiero *astrarre* « ancora qualche cosa, cioè la persuasione della sua sussis- « tenza, senza che ei svanisca al tutto dalla mente : peroc- « chè rimarrà ancora il pensiero della possibilità di quell' « ente. L'idea dunque generalissima di tutte e *l'ultima delle* « *astrazioni* è l'essere possibile, che si esprime semplice- « mente, nominandolo *idea dell'ente* o *dell'essere* [2]. » « L'esis- « tenza è di tutte le qualità generali delle cose la generalis- « sima. Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui « coll'*astrazione* le sue qualità proprie, poi rimovete ancora « le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora : « nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà

[1] Pag. 89.

[2] *Nuovo Saggio sull' orig. della idee.* Milano, 1836, tom. II, pag. 20.

« per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza [1]. » « Togliamo « in esempio l'idea concreta di Maurizio nostro amico. « Quando dall' idea concreta di questo amico voglio rimuo- « vere ciò che v' ha di proprio e d'individuale, egli non mi « resta più l'idea di Maurizio, non più l'idea del mio amico; « la parte più cara è rimossa dalla mia mente; non mi resta « più in quella che l'idea comune di un uomo. Ma dopo « questa prima *astrazione* se ne faccia un' altra, cioè *si* « *astraggano* tutte le qualità proprie dell' uomo. Per questa « seconda operazione del mio pensiero, l'ente a cui io penso « già non è più un uomo.... l'idea che mi resta è un' idea « più generale, è l'idea di un animale. Procedendo a noto- « mizzare e rescindere da questa idea altre qualità, io posso « allo stesso modo *astrarre* colla mia mente dalle qualità pro- « prie dell' animale : che mi resta allora? l'idea di un puro « corpo privo di sensitività, dotato solo di vegetazione. « Voglio ancora colla mente mia tagliar da lui ogni organiz- « zazione........ la mia idea è divenuta in tal modo l'idea « di un corpo in genere....... Voglio io finalmente non « badare coll' attenzione mia nè pure à ciò che ha di pro- « prio il corpo : allora quella idea di corpo mi si cangerà « nell' idea di un ente in universale : in tutte queste diverse « *astrazioni* la mia mente si è sempre occupata di qualche « cosa.... fino che è pervenuta ad avere la idea più generale « di tutte, cioè l'idea di un ente.... Recata pertanto a questo « estremo punto, *l'astrazione* non può più proceder oltre.... « L'idea dunque dell' essere è l'idea generalissima, è *l'ultima* « *astrazione possibile* [2]. » « L'ultima cosa che pur ci rimane, « e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qua-

[1] *Ibid.*, pag. 21. — [2] *Ibid.*, pag. 22, 23.

« lità che abbiam rimosse, è l'idea dell'essere, la più gene-
« rale e *la più astratta di tutte le idee* : e tolta via la quale,
« ogni altra idea ed ogni pensiero ci è reso impossibile :
« mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda
« come la si giunge a contemplare a forza di *astrazioni*[1]. »
« L'essere è ciò che rimane nelle idee nostre dopo che s'è
« fatto sopra di esse tutte *le astrazioni* possibili; *l'ultima delle*
« *quali* ci dà appunto l'essere solo e puro, il quale rimosso,
« ogni idea è distrutta[2]. » Spero che questi testi basteranno per chiarire il lettore qual fede si debba a voi e ai vostri condiscepoli, quando si tratta di qualche passo che vi scotta nelle opere del vostro maestro. Dico a voi e ai vostri condiscepoli; perchè la vostra asserzione su questo articolo fu ripetuta in coro da parecchi Padri della Chiesa rosminiana, conforme alla consuetudine che hanno di copiarsi l'un l'altro ciecamente per palliar con quest'arte l'indicibile sterilità, che a tutti è comune[3]. Io aveva già tocco il vostro sbaglio nelle prime Lettere; ma essendomi riservato a metterlo in chiaro, ciò indusse i savi della scuola a replicarlo, confidandosi che sarebbe loro giovato almeno per qualche mese. E non vi si può negare che il partito non sia buono per a tempo; imperocchè qual uomo, che non abbia toccato con mano la sincerità e la lealtà dei Rosminiani, potrà risolversi a credere che essi vogliano mentire in modo così inverecondo e negare che il loro maestro abbia detto anche una volta sola ciò che

[1] *Ibid.*, pag. 23. — [2] *Ibid.*, tom. III, pag. 36.

[3] Essi usano la stessa alchimia intorno alle lodi date da qualche autore al loro sistema, prima che ne fosse noto il veleno. Nel che sono più scusabili; perchè in opera di elogi il Rosminianismo è ridotto a vivere di arretrati.

disse e ripetè espressamente? Ma d'ora innanzi l'industria non vi farà prode; perchè tutta Italia sa oggimai che per non ammutire vi siete ridotti a disdire il detto e a ridire il disdetto, secondo vi occorre; e i passi testè allegati ne porgono uno splendido esempio. Imperocchè voi mi provocavate a trovare *il luogo delle opere del* Rosmini, in cui egli dica che *l'essere ideale sia un astratto dell' ente reale;* e io ve ne ho allegati, non uno, ma molti; ai quali potrei aggiugnerne altri moltissimi; e segnatamente tutti quelli, in cui il vostro maestro chiama l'idea dell' ente *generale, generalissima, la più generale di tutte le idee;* giacchè anche i fanciulli, che studiano logica, sono obbligati a sapere che ogni concetto generale è altresì astratto, benchè non ogni concetto astratto sia generale; perchè in opera d'idee l'astrazione è alla universalizzazione ciò che è il genere alla specie.

Accusando alcuni Rosminiani di mala fede intorno all'affermazion sovrascritta, io sono lontanissimo dal fare a voi la la medesima imputazione; e certo come sono della bontà del vostro animo, andai investigando nella presente occorrenza in che guisa si possa onorevolmente spiegare il vostro errore, e salvarvi dalla taccia di menzognero. E mi son risoluto di trovarne il modo, parte nelle parole del Rosmini, e parte nelle vostre. Il Rosmini dopo di aver chiamata l'idea dell' essere *l' ultima astrazione possibile,* e *la più astratta di tutte le idee,* si accorse del pericolo, in cui egli incorreva, se l'ente ideale era tenuto per un astratto, come gli altri; imperocchè il suo sistema essendo bilicato su due sentenze contraddittorie, secondo l' una delle quali esso ente è una semplice forma subbiettiva e innata della mente umana, e secondo l'altra una forma obbiettiva e divina, l'unico scampo

che gli rimane consiste nel velare questa intima e inevitabile ripugnanza nel miglior modo possibile. Ora la contraddizione sarebbe troppo evidente, se si collocasse l'ente ideale fra le mere astrattezze; imperocchè come mai una schietta astrazione potrà esser Dio, e avere le altre proprietà che il Rosmini è forzato di attribuire al suo ente, ogni qualvolta egli vuole sottrarsi alle dure strette dello scetticismo e del nullismo? Bisognava dunque immaginare una spezie di astrazione *sui generis*, che non sia l'astrazion comune delle scuole; in virtù della quale l'autore possa avviluppar la materia, e aggirando il cervello dei semplici, affermare o negare che l'ente possibile sia un astratto, secondo i bisogni e le occorrenze. Tal è in effetto la perpetua strategia del Rosmini e de' suoi discepoli rispetto a tutti gli articoli della loro dottrina. Io vi concedo dunque ampiamente che *siano innumerevoli i luoghi ove Rosmini dice il contrario*, negando che l'ente ideale sia *un astratto del reale;* ma ciò non toglie che non siano del pari *innumerevoli i luoghi*, in cui lo afferma, chiamando l'ente ideale *astratto, generale, comunissimo* e con altri siffatti nomi, che tutti importano l'astrazione. Così del pari *sono innumerevoli i luoghi*, in cui egli fa dell' ente ideale una mera forma subbiettiva dello spirito umano, e *innumerevoli i luoghi*, in cui lo rappresenta come divino, e dotato di necessità, d'immutabilità, di eternità e delle altre doti proprie della divina natura. Se si ha l'occhio a questa pugna perpetua ed intrinseca del Rosminianismo seco medesimo, non ci stupirà punto il vedere che l'autore di esso dopo aver chiamato tante volte l'idea dell'ente un'astrazione, e descritto il processo astrattivo, da cui risulta, disdica in altra occasione la sua propria sentenza : « Quando io nel corso di « quest'opera chiamo l'idea dell'essere in universale *astrat-*

« *tissima,* non intendo che sia dalla operazione dell'astrarre « prodotta, ma solo che essa sia per sua natura astratta e « divisa da tutti gli esseri sussistenti. E veramente in ordine « alle astrazioni formate potrebbe dirsi che ve n' abbia « alcuna più astratta dell' idea stessa dell' essere, giacchè « l'idea di *unità,* di *possibilità* ecc. sono idee che suppongono « un'astrazion formata sull' essere stesso [1]. » Perciò ivi stabilisce che « l'idea dell' essere è di tal natura che l'uomo « non può formarsela coll' astrazione [2]; » e altrove distinguendo l'universalizzare dall'astrarre, discorre così : « In « ogni universalizzazione avvi un cotale stato di nostra « mente, nel quale noi prescindiamo, e non badiamo punto « al giudizio sulla *sussistenza* della cosa, il che sembra una « specie di *astrazione.* A me pare tuttavia più conveniente il « non adoperare questo nome di *astrazione* per indicar ciò; « conciossiachè noi coll' operazione dell'universalizzare non « togliamo cosa alcuna dalla stessa rappresentazione [3]. » E poco appresso : « Ov'io stacco *l'idea* dalla percezione per « considerarla separatamente, sembra ch'io l'abbia astratta, « perchè ho tolto via il legame particolare col fantasma o « colla sensazione individuale, n'ho cacciata la sussistenza « della cosa. Sembra adunque che in questa operazione « v'abbia una specie di astrazione, che si può specificare « nominandola *astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio [4]. » Vi prego a notare, sig. Tarditi, l'esitazione con cui procede in questi luoghi il vostro maestro, per ordinario così affermativo; egli non sentenzia definitivamente, ma dice che *gli pare più conveniente* di non chiamare l'opera dell'universaleggiare

[1] *Nuovo Saggio*, tom. III, pag. 325. — [2] *Ibid.*, pag. 323. — [3] *Ibid.*, tom. II, pag. 81. — [4] *Ibid.*, pag. 82, 83.

col nome di *astrazione;* e poi si pente, e fa grazia al vocabolo, purchè mitigato da un aggiunto; e anche con questo temperamento non è sicuro del fatto suo : *sembra*, dic'egli, *che in questa operazione v'abbia una spezie d'astrazione*. Si può immaginare una modestia maggiore? Ma il fatto si è che il valentuomo si accorge di essere in contraddizione con sè medesimo e colla dottrina universale dei logici sull'astrazione. Veduto il discorso del maestro, sentiamo il vostro. « Per « riconoscere nelle nostre idee attuali la loro *forma* comune, « che è l'Essere possibile, ci è forza senza dubbio di separarlo « coll'astrazione da tutti gli altri elementi coi quali è congiunto; « ma questa separazione od astrazione suppone e non pro- « duce nè il possibile nè il concetto del possibile, bensì sola- « mente l'appura e così appurato ce lo fa meglio ravvisare e « conoscere. Il possibile non è, secondo Rosmini, l'astratto « del reale; ma il reale è una determinazione o meglio un' « attuazione del possibile [1]. » Raccogliendo tutte queste cose, io mi risolvo che voi neghiate l'ente ideale essere un astratto per tre ragioni; vale a dire, perchè 1° l'astrazione al parer vostro consiste nel produrre nuove idee, formandole di pianta, e non nell'appurare i concetti preesistenti, qual si è quello dell'ente possibile; 2° le idee astratte sono quelle che mentalmente e di mano in mano si levano da una cosa, non l'ultimo residuo di essa, cui la mente non può sottrarre senza lasciar di pensare, qual si è appunto l'ente ideale; 3° il concetto di questo ente essendo, secondo il Rosmini, una forma ingenita della mente umana, anteriore ad ogni operazione di essa mente e quindi all'astrazione, non può essere un astratto; perchè questo nome si dà solamente a quei concetti che ven-

[1] Lett. III, p. 89, 90.

gono partoriti dalla facoltà astraente. Non mi bisogneranno molte parole per mostrare la vanità di queste tre asserzioni, e conchiudere che non si può togliere al vostro ente la qualità di astratto, senza annullare la sua natura.

E in prima io vi nego risolutamente che l'astrazione consista nel produrre e nel formare di pianta nuove idee, e non nell'appurare quelle che dianzi si avevano. Non vedete che lo stesso vocabolo di *astrazione* presuppone che i dati di essa siano preesistenti? Che cos'è astrarre, se non separare o distinguere? E come si può separare o distinguere ciò che non si trova? Mostratemi un astratto, i cui elementi positivi non si contengano nel concreto, onde esso astratto deriva. Se tali elementi non si racchiudessero anteriormente nel concreto, su cui l'astrazione lavora, lo spirito dovrebbe crearli, cavandoli dal nulla; il che è doppiamente assurdo. Assurdo, perchè ripugna che una mente creata sia creatrice, eziandio negli ordini delle cose contingenti; assurdo, perchè nel nostro caso converrebbe assegnare allo spirito creato una facoltà, di cui manca Iddio medesimo, e che involge contraddizione; qual si è il potere di creare negli ordini dell'ideale e dell'intelligibile, che son necessari e assoluti. Iddio, che è onnipotente nel giro delle cose finite, non può creare la menoma idea; perchè la menoma idea obbiettivamente è Dio, il quale per crearla dovrebbe farsi creatore di sè medesimo; cosa impossibile a concepirsi, chi non abbia l'ingegno e la perspicacia di Cartesio [1]. Vedete adunque, sig. Tarditi, con quanta ragionevolezza si possa dire che l'astrazione dee *produrre il concetto del possibile*, affinchè questo sia un astratto. Ma in

[1] Vedi la mia *Introd. allo studio della filosofia*, tom. I, not. 62.

che consiste la virtù dell'astrazione, se essa non produce e non può produrre nuove idee, direte voi? Io potrei rispondervi che essa risiede nel *separare* gli elementi ideali, che sono in natura congiunti; ma questo vocabolo mi par poco preciso e a proposito per le ragioni accennate in altra occasione. Vi dirò dunque che l'astrazione consiste, non già nel disgiungere l'unito e tampoco l'identico, ma nel distinguere riflessivamente ciò che è confuso nella cognizione intuitiva, e realmente inseparabile, ma che contiene potenzialmente i semi della distinzione [1]. Chiamate a rassegna tutte le astrazioni immaginabili, e vedrete che ciascuna di esse si radica nel concreto e lavora su elementi che già si trovano, rendendo più distinti i contorni reali e intuitivi, se si tratta del finito, o considerando relativamente l'oggetto, se questo è senza limiti. L'ufficio insomma dell'astrazione è di *appurare*, come voi dite benissimo, i concetti preesistenti; tanto-

[1] Dicendo che nel concreto dell'intuito si contengono i rudimenti e quasi le prime linee della distinzion riflessiva, parlo del finito, non dell'infinito. L'infinito, in quanto si conosce razionalmente, non contiene il principio di alcuna distinzione, perchè è perfettamente uno ed identico; la distinzione, che la mente dell'uomo vi opera, si fonda nelle attinenze estrinseche dell'infinito verso il finito, le quali sono realmente moltiplici, come proverò in altro luogo. E qui si noti come la dottrina dei Rosminiani corra doppiamente a rovescio del vero; imperocchè essa non ammette che il concreto finito contenga virtualmente le basi del processo astrattivo in ogni sua parte, e conferisce alla facoltà di astrarre il poter di creare nuovi elementi intellettivi; laddove riconosce nel concreto infinito una distinzione effettiva tra l'idealità e la realtà. Il che consuona al genio ritroso di tal filosofia in universale; la quale riproduce in ogni minima parte il contrapposto capitale da lei introdotto fra l'ordine delle cose e quello delle idee.

chè, se l'idea dell' ente possibile è un risultato di questo appuramento, per vostra confessione medesima ella si dee collocar fra gli astratti. — Ma astratta ella non può essere, poichè non appartiene agli elementi che si sottraggono, ed è anzi il residuo della sottrazione. — O non vedete che se l'astrarre consiste in quella distinzione mentale che esclude la possibilità della separazione effettiva, tanto è astratto ciò che si leva, quanto ciò che rimane, fatta l'astrazione? Il processo, che si tiene dalla mente, non altera la natura dell'astrazione in sè stessa e degli elementi che ne risultano; quando la natura astratta di tali elementi consiste solo nell' essere distinti l'uno dall'altro. Ogni qualvolta v'ha una radice effettiva di distinzione nelle cose realmente inseparabili, voi potete astrarre a piacimento vostro, cominciando da questa o da quella; e in ogni caso ciascuna di esse, in quanto è distinta dalle compagne, è una vera astrazione. Così, pogniamo, la figura e la solidità di un corpo sono egualmente due astrazioni, sia che separiate la prima dalla seconda o la seconda dalla prima; come l'idea del vostro ente è un vero astratto, sia che voi leviate via il possibile, lasciando il reale, o leviate il reale, lasciando il possibile. — Ma il possibile non è opera dell' astrazione, poichè la precede ed è una forma innata dello spirito umano; e non essendo opera dell' astrazione, non è un astratto come voi dite. — Questo è appunto ciò che rovina il sistema del vostro maestro; il quale è costretto ad ammettere un astratto, che non è opera dell' astrazione; e quindi un astratto, che non è un astratto e contraddice a sè stesso. Voi credete che quando io obbiettai al Rosmini che il suo ente possibile è un astratto, abbia voluto inferirne ch' egli lo fa nascere dall' astrazione; laddove la mia obbiezione non calzerebbe, se tal fosse la mente del vostro au-

tore; e la forza di essa deriva appunto dall' intenzione, che gli attribuite. Per chiarirvene, permettete che vi riferisca le mie parole. « Se quest' asserzione, » (cioè la sentenza rosminiana che *l'idea primitiva dell' ente rappresenta solo l'ente possibile,*) « fosse vera, ne seguirebbe che l'idea del possibile « precede quella del reale; il che è in prima contrario all' « ordine psicologico. Imperocchè, secondo il processo natu- « rale dello spirito, l'astratto susseguendo al concreto e « nascendo da esso, la cognizione concreta del reale dee « precedere la cognizione astratta del possibile [1]. » Vedete, com' io accuso il Rosmini di contraddire all' ordine psicologico? E in qual modo gli contraddice, se non ammettendo un astratto, che non è preceduto dal concreto e che quindi non è opera dell' astrazione? Se il Rosmini presupponesse un concreto primitivo, da cui la riflessione astraente cavasse il suo ente possibile, non gli si potrebbe apporre; salvo che egli perderebbe la sua propria personalità, come filosofo, e non sarebbe più rosminiano. Ma egli ammette un astratto, senza concreto anteriore e senza aiuto di astrazione; e questo è l'assurdo. Nè vi giova il dire che l'ente possibile non è un astratto, appunto perchè non procede dall' astrazione; perchè, dico io, l'astratto è l'opposto del concreto, e tutto ciò che non è concreto dee essere astratto. Vorrete voi collocare il vostro ente possibile fra i concreti? Non credo che abbiate complimento dal vostro maestro di conceder tanto; perchè la perdita in tal caso sovrasterebbe al guadagno. Uopo vi è dunque annoverarlo fra gli astratti. Voi ammettete pertanto un vero astratto, che tuttavia non si fonda in alcun concreto, e non è opera dell' astrazione; il che ri-

[1] *Introd.,* t. II, p. 17.

pugna a ogni legge psicologica. Il difetto di astrazione producente non toglie già all' astratto la propria natura, cioè l'essere astratto; giacchè il concetto, di cui si parla, non essendo eziandio in tal caso concreto, dee essere astratto necessariamente; la natura dell' astratto versando nella sua opposizione verso il concreto. Ma siccome giusta le condizioni proprie dello spirito umano, l'astratto non può aver luogo, senza l'opera dell' astrazione, e quindi senza un concreto precedente, voi rimovendo il concorso della facoltà astrattiva e della concretezza, introducete un astratto, che ripugna alle leggi della mente nostra e all' indole di ogni altra astrattezza, che cada nella nostra apprensiva.

« Nè per questo vi si afferma già, come voi supponete, « che *il principio dell' esercizio intellettuale si faccia in un* « *modo particolare* [1]. » Se il principio della cognizione risiede in un astratto senza concreto, e se in tutti gli altri casi il concreto precede e produce l'astratto, ne segue, che secondo voi, *il principio dell' esercizio intellettuale si fa in un modo particolare*. « Bensì vi si dice invece che nell' ordine della rifles- « sione noi c' innalziamo dal reale al possibile, dal concreto « all' astratto, e nell' ordine dell' intuizione o cognizione « diretta la mente parte dal possibile e scende al reale, dal « puro al concreto [2]. » Dunque il principio dell' esercizio intellettuale si fa in un modo particolare, e diverso da quello che si tiene in appresso, e la mia critica è raffermata dalle vostre parole nel punto stesso che la negate. Del resto, rovesciate la vostra sentenza, dicendo che *nell' ordine della riflessione* spesso *noi c' innalziamo dal possibile al reale, dall'*

[1] Lett. III, p. 90. — [2] *Ibid.*

astratto al concreto, il che non succede e non può succedere *nell' ordine dell' intuizione*, e voi sarete d'accordo col vero. Se questo partito di capovolgere le proposizioni vi piace, potremo intenderccela facilmente; giacchè nella più parte dei casi il Rosminianismo interpretato con quest' arte magistrale si riduce di leggieri a perfetta evidenza. Ma che nel giro dell' intuito la mente muova dal possibile e dall' astratto, è cosa troppo enorme ed incomportabile; perchè l'intuito travagliandosi direttamente sugli oggetti in sè stessi, senza arrogervi alcun elemento subbiettivo, eziandio menomissimo, dee versare nel concreto e nell' effettivo. « E voi stesso « non dite anche poco dopo che *l'ordine riflesso dee differire « dall' ordine diretto*[1]? » Certo sì, come il secondo ciclo degli ordini reali differisce dal primo. Ma siccome l'ultimo ciclo delle cose è impossibile, senza quello che lo precede; la riflessione non potrebbe dilungarsi, senza errore, dall' ordine dell' intuito e del primo ciclo, se non cominciasse col riprodurlo.

« Ma *l'ordine primitivo*, secondo voi, *degli atti intellettivi « dev'essere conforme all'ordine logico. Ora secondo l' ordine « logico, il possibile presuppone il reale, perchè senza qualcosa « di reale non si può concepire qualcosa di possibile. Se nulla « è realmente, nulla può essere*. Intorno a questo vostro dis- « corso osserverò innanzi tutto che in esso si suppone mani- « festamente che l'ordine cronologico delle cognizioni sia lo « stesso che l'ordine logico, come se trattandosi dell' ac- « quisto delle idee, il conchiudere *propter hoc ergo post hoc* « non fosse altrettanto vizioso come il conchiudere *post hoc*

[1] Pag. 90.

« *ergo propter hoc* : si suppone in secondo luogo che l'ordine « *logico* sia lo stesso che l'ordine *delle cose*. Niun dubbio, per « esempio, che nell'ordine delle cose la causa non preceda « l'effetto e che nell'ordine logico l'idea di causa non pre- « ceda l'idea di effetto; eppure nell'ordine delle cognizioni « succede il contrario. La è questa una verità non mai « abbastanza inculcata, che cioè vi ha una condizione a cui « le cose sono esistenti e ve ne ha un'altra a cui esse sono « possibili o pensabili. Così noi percepiamo prima il piacere, « appresso il bene che è la causa del piacere; che anzi il « bene stesso non è pensabile se non in relazione col godi- « mento ch'egli produce o può produrre in un soggetto « capace di godere, come la causa non è pensabile se non « in relazione cogli effetti che produce o può produrre : e « con tutto ciò nell'ordine delle cose come nell'ordine lo- « gico, il bene e la causa precedono il piacere e l'effetto, e « i concetti dei primi precedono que' de' secondi [1]. Non comprendo bene il vostro modo di connettere in questo ragionamento. Imperocchè affermando che *io suppongo che l'ordine logico sia lo stesso che l'ordine delle cose,* voi parete negarlo, o almeno metterlo in dubbio; e tuttavia espressamente lo concedete. Ora se la medesimezza dell' ordine reale e dell'ordine logico è indubitata, benchè io *la supponga,* fate il vostro conto che altrettanto abbia luogo intorno a ciò che *suppongo* dell'ordine cronologico. Rispetto poi a quest'ordine, distinguete in prima l'intuito dalla riflessione. Nella cognizione intuitiva non v'ha ordine cronologico, perchè non vi ha tempo; la successione degli oggetti e degli atti cogitativi appartenendo alla cognizione

[1] Pag. 90, 91.

riflessa solamente. Ma nella riflessione bisogna pur distinguere due processi, l'uno dei quali è primitivo e rispondente al primo ciclo, l'altro secondario e correlativo al secondo ciclo; quello produttivo della sintesi e del metodo ontologico, questo generativo dell'analisi e del metodo psicologico. Il primo di questi processi, essendo un ritratto fedele dell'intuito, non può partorire un ordine cronologico contrario all'ordine logico; e tuttavia abbisognando della successione, (come quella che appartiene all'essenza della facoltà che riflette, ed è la fonte della cognizione distinta e spiccata, propria di essa,) dee attenersi a un andar temporaneo, che si riscontri a capello coll'altro. E ciò è in effetto quel che succede; giacchè nella sintesi si discende dall'Ente alle esistenze e dalla causa agli effetti. Nel secondo processo lo spirito tiene una via contraria, e risale dagli effetti alla causa; e il suo discorso trova pure un fondamento obbiettivo nel secondo ciclo, che è l'analisi ontologica ed esterna della sintesi creatrice. Laonde, eziandio in questo caso, l'ordine cronologico si ragguaglia coll'ordine logico; conciossiachè vi ha un ordine logico ascendente, che quadra al secondo ciclo, come v'ha un ordine logico discendente, che risponde al primo. Tanto che non occorre mai, propriamente parlando, quella contrarietà dell'ordine logico e dell'ordine cronologico, che è così cara ai Rosminiani, e s'intreccia colla discordanza da loro introdotta fra il tenor delle cose e quello delle cognizioni. Dico propriamente parlando; perchè il dissidio ha soltanto luogo, quando si confronta l'ordine cronologico del secondo ciclo coll'ordine logico del primo; ed è unicamente per questo verso che io parlai alcune volte della diversità e opposizione dei due ordini. Ma siccome il secondo processo riflessivo presuppone il primo, lo spirito non potrebbe mai

salire dall'effetto alla causa, se dianzi non fosse disceso dalla causa all' effetto, e se non avesse presente la tela intuitiva di questo cammino primitivo e fondamentale, mediante l'apprensione continua e immanente dell'atto creativo. Volete una prova di quanto vi dico? Sottoponete all'analisi l'idea di effetto, e troverete ch' essa contiene implicitamente quella di cagione. L'idea di effetto è relativa, e ogni concetto relativo importa una notizia, almeno confusa, dei due termini della relazione; cosicchè è tanto impossibile il pensare eziandio per un solo istante all'effetto, come effetto, senza avere l'idea di causa, quanto è impossibile il pensare alla valle, senza possedere l'idea della montagna. Quando adunque, analiticamente procedendo, movete dall'effetto, voi avete simultaneamente l'idea di causa; ma tale idea, in quanto si trova implicata nella nozione di effetto, è solo confusa, perchè non vi è somministrata dalla riflessione, ma dall'intuito, che apprende solo confusamente la tela ideale presente allo spirito. Dite altrettanto dell' idea del bene in ordine al piacere; purchè per bene intendiate un bene assoluto, cioè il Buono, e non una cosa creata. E come potrete dubitarne, se avete letto e meditato Platone?

« Innoltre : poichè l'Ontologia è la scienza dell'Essere nella « sua unità e trinità, e non nella sola realità; il *possibile* « adunque e il *reale* nell'ordine ontologico si suppongono « scambievolmente; ma non così nell'ordine dei *concetti;* « perchè i concetti non sono che *idee*, e le idee non sono che « idee, non richieggono altro [1]. » Notate bene che io non ammetto alcuna trinità in Dio, eccetto quella che mi viene

[1] Pag. 91.

insegnata dalla fede; della qual trinità l'ontologia schiettamente razionale non ha diritto d'impacciarsi. La vostra trinità filosofica è un'eresia speculativa, contraria ai dettati di tutte le scuole ortodosse; le quali s'accordano a non riconoscere alcuna distinzione reale fra gli attributi di Dio naturalmente conoscibili. Nè potrebbero farla buona, senza aprir l'adito da un lato alle dottrine panteistiche e dall'altro al razionalismo teologico, con pari danno e ludibrio della filosofia e della religione. Ciò che poi aggiugnete, dicendo che *i concetti non sono che idee, e le idee non sono che idee* e *non richieggono altro,* è tanto contrario al retto senso, quanto conforme ai vostri pronunziati; perchè se le idee *non richieggono altro,* io vi chieggo come possiate logicamente stabilire l'esistenza delle cose, e cansare il sensismo, lo scetticismo e il nullismo? Idee *che non richieggono altro* sono affatto inutili, e da buttarsi fra le ciarpe; e tal è veramente il vostro ente possibile. « Se diceste che nell'ordine riflesso noi dal reale c'in-« nalziamo a concepire il possibile per via di astrazione, la « cosa potrebbe correre giusta[1]. » Niuno può *innalzarsi dal reale al possibile per via di astrazione,* se già non conosce il reale; e siccome tale *innalzamento, che corre giusto,* appartiene, secondo il vostro parere, alla cognizion riflessiva, o come voi dite all'*ordine riflesso,* uopo è che il precedente ordine diretto ci somministri l'idea del reale, e non quella del possibile. « Ma voi stesso avete osservato che l'ordine riflesso « differisce dall'ordine diretto ed è perciò che avete detto che « *la riflessione non basta alla scienza speculativa;* ma vuolsi di « più l'intuizione che ne somministri i principii[2]. » L'ordine riflesso e analitico differisce dall'ordine diretto e sintetico, ma

[1] Pag. 91, 92. — [2] Pag. 92.

ne abbisogna; ed è appunto in virtù di tal necessità, che la nozione del concreto e del reale dee antivenire quella dell' astratto e del possibile.

« E nemmeno credo che nell'ordine logico *il possibile pre-* « *supponga il reale,* come voi dite; e sosterrei anzi la sentenza « contraria; perocchè una cosa per essere reale debb' es- « sere possibile e non viceversa; lo stato di realità presup- « pone dinnanzi a sè quello di possibilità, niente *esistendo,* « se non a condizione che possa *esistere* [1]. » Se vi pare che lo stato di possibilità vada innanzi a quello di realtà, io non so capire come, da quel filosofo ingegnoso e piissimo che siete, *possiate* pensarlo e osiate scriverlo. Dunque la realtà di Dio è logicamente preceduta dalla sua possibilità? Quando invece ogni possibilità si fonda ed ha radice nella divina essenza. Distinguete, per amor del cielo, la realtà necessaria e increata, propria di Dio, dalla realtà contingente, che compete alle creature. La prima precorre logicamente e realmente ogni possibilità; perchè il possibile riguarda solo le creature e non Dio: rispetto a Dio non v'ha possibile, giacchè la realtà e l'idealità immedesimandosi perfettamente nella sua natura, la possibilità di Dio è la sua sussistenza medesima. Che se il Leibniz argomentò dalla possibilità di Dio alla sua realtà, tal raziocinio vale solamente *ad hominem,* rispetto a coloro, che non sanno ancora avvisare distintamente nella nozion del possibile quella di Dio stesso. Riguardo alla realtà contingente e creata, il concetto di essa è senza dubbio logicamente posteriore a quello del possibile; ma questa posteriorità, non che dar favore alla vostra sentenza, la chiarisce erronea e

[1] Pag. 92.

conferma la mia. Imperocchè la possibilità precedente la realtà creata non è già la vuota forma del vostro ente possibile destituito di sussistenza, ma una realtà somma e assoluta; cioè Iddio stesso, che contiene nella sua essenza la possibilità della creazione, sia comprendendo i modelli ideali, indivisi nel seno del Logo, sia possedendo la virtù onnipotente, capace di attuarli. Il che si riscontra a capello colla teorica della mia formola; giusta la quale, la creazione delle esistenze è preceduta logicamente dall'Ente, nella cui essenza racchiuggonsi, mediante i paradigmi divini degli esseri finiti, i possibili eterni, temporariamente effettuabili. Brevemente, la nozion del possibile non concerne la realtà increata, ma solo la creata; e quantunque sia una mera possibilità in ordine al reale creato, essa è in sè medesima una realtà assoluta, identica a quella di Dio stesso. E qui torna in campo ciò che io dissi nella Introduzione e che voi non avete inteso; il possibile cioè dover essere reale, come possibile; giacchè il vostro possibile, privo di realtà, non è una potenza effettiva, ma un mero nulla.

« L'essere una cosa *reale* prova senza dubbio la sua possi- « bilità *a posteriori*, come si suol dire; ma questa può altresì « provarsi altrimenti [1]. » Vero, se si tratta della realtà contingente. Ma quando voi volete provare la possibilità del contingente, dovete ricorrere, non già a un concetto vuoto, ma ad un'altra realtà maggiore, cioè al necessario. « All'in- « contro la prova più forte che una cosa non esiste, non è reale, « è quella che si deduce dalla sua impossibilità [2]. » Benissimo; ma che cos' è l'impossibilità metafisica, (giacchè questa è

[1] Pag. 92. — [2] *Ibid.*

quella, di cui parlate,) se non la negazione dell'Assoluto e quindi della realtà suprema? L'impossibile è l'ateismo, l'impugnazione dell'Ente creatore e dell'atto creativo, la distruzione dell'essenza divina, la sovversione e l'annullamento della formola ideale; perciò quando altri nega l'esistenza di una cosa, provandola impossibile, egli rigetta il presupposto di un'assurda realtà creata, in virtù della realtà increata. Nessuna entità contingente e finita può sussistere, senza ragion sufficiente; la quale importando l'intelligibile e quindi l'intelligente necessario e infinito, presuppone una realtà assoluta, ragione ad un tempo e cagione di ogni esistenza. Ora l'impossibile è ciò che non ha ragion sufficiente, e però esclude la cagione e la realtà assoluta; chè altrimenti l'impossibilità avrebbe solo un valor subbiettivo, cioè relativo alle forze e alla capacità della mente umana. « Se *a posse ad esse non* « *valet illatio*, gli è perchè nell'*affermazione* dell'attualità o « realità d'una cosa è posto di più che nell'*intuizione* della « sua possibilità, in quanto al *modo* [1]. » Lasciando stare da parte la frase affatto rosminiana e panteistica, con cui chiudete il vostro periodo, ve ne concedo la sostanza; ma vi chieggo che cosa sia quel non so che di più che si trova *nell'affermazione dell'attualità o realità di una cosa?* Se voi mi rispondete che è il sensibile, vi replicherò che il sensibile non può legittimare un'affermazione qualunque, se non a senno dei pretti sensisti; e per le prove me ne rimetto a ciò che ne dico nelle lettere precedenti, e nei Dialoghi che seguiranno. Ora siccome io non so risolvermi a essere sensista, eziandio colla patente dei Rosminiani, vi dirò il parer mio su quel non so che, purchè mi promettiate di

[1] Pag. 92.

non adirarvi, nè di tenermene il broncio; perchè questa è materia che i vostri colleghi non ne beccano e non vogliono saperne. Il non so che è l'atto creativo, che forma il nesso dell' Ente coll' esistente, e movendo da una causa intelligente e liberissima, contiene la ragion sufficiente e dichiara la contingenza delle cose create. Nè vi paia strano che lo spirito nostro sia spettatore di quest' atto; perchè vedere l'atto creativo non è altro che apprendere la realtà contingente delle cose create e conoscere insieme che tal realtà ha la sua ragion sufficiente in una cagione assoluta. Ora il semplice intuito delle esistenze importa simultaneamente tutte queste cognizioni; come potrete facilmente chiarirvene, facendone un' analisi accurata, o richiamandovi alla memoria quella che io ne ho abbozzata nelle Lettere soprascritte. Dunque egli è verissimo che nell' affermazion di una cosa v' ha un non so che di più che nella possibilità di essa; e quest' arrota, che è l'individualità della cosa, ci è nota intellettualmente in virtù dell' azione creatrice. Or che cos' è l'azione creatrice, se non il passaggio della potenza all' atto, della possibilità all' esistenza? Il qual passaggio essendo reale, e costituendo la base della cognizione e certezza che abbiamo delle realtà contingenti, la potenza dee essere della stessa sorte; poichè una potenza, che non sia reale, come potenza, non potrà mai realmente attuarsi. Questa sola considerazione dee bastare a chiarirvi che la possibilità anteriore alla realtà, come la potenza precorrente all' atto, non può essere quello che è, cioè una possibilità vera, se non è eziandio reale; e che il vostro schietto possibile, spogliato e brullo di ogni sussistenza, contraddice a sè stesso. Ma certo la sussistenza del possibile, come possibile, non è identica a quella del possibile attuato, poichè non è

contingente; il possibile, come possibile, essendo dotato di necessità assoluta. Dunque la sussistenza, di cui si tratta, è eziandio necessaria, assoluta, e identica a quella dell' Ente creatore. « L'illazione non vale che per l'Ente assoluto, in « cui l'Essere possibile si assolve e si compie [1]. » L'illazione che si fa dal possibile al reale, riguardo a Dio, non ha che un valore *ad hominem*, come testè ho accennato; perchè il possibile obbiettivamente è l'ideale assoluto, cioè Dio stesso. Nè tale illazione è fondata sull' adagio rosminiano, che *l'ente possibile si assolve e si compie nell' ente assoluto;* poichè l'idea del possibile, essendo solo applicabile alle cose contingenti e relative, non può precedere quella del necessario e dell' assoluto, ma ne deriva e trova in esso la sua base. « All' incontro « *ab esse ad posse valet illatio,* perchè la realità presuppone la « possibilità [2]. » Nel giro si del contingente, ma non in quello del necessario. « E che così veramente sia la cosa, « manifesto vi si pare, se provate a invertire i due assiomi « suddetti; perocchè *a non esse ad non posse non valet illatio;* « e per contro a *non posse ad non esse valet illatio* [3]. » Questi due assiomi, importando una distinzione effettiva fra il possibile e il reale, risguardano unicamente le creature, non il Creatore; perchè nel caso contrario bisognerebbe supporre che in Dio l'esistenza sia separabile dalla possibilità, o questa vada innanzi, almeno logicamente, a quella, e l'Ente assoluto, prima di sussistere, sia possibile. Presupposti egualmente assurdi, poichè se nell' Ente assoluto il possibile fosse distinto dal reale e lo precedesse, esso possibile non avrebbe alcun fondamento o importerebbe un altro assoluto, e così via via in infinito. Nelle cose create all' incontro la possi-

[1] Pag. 92. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

bilità si distingue dalla realtà e le va innanzi, perchè si radica nel reale assoluto e supremo, ed è in esso contemplata dallo spirito umano.

« Nè guari vi giova il dire, che *senza qualcosa di reale non* « *si può concepire qualcosa di possibile.* Noi possiamo infatti « fare astrazione, cioè non pensare alla realità o sussistenza « delle cose da noi percepite, e pure intieri ci rimangono i « concetti delle cose stesse, non più come reali, ma come « possibili; come da questi possiamo con successive astra- « zioni toglier via mano a mano tutte le determinazioni, e « quando tutte siano tolte, ci rimane tuttavia ancora il con- « cetto di qualcosa possibile, e solo tolto questo è tolto il « pensiero [1]. » Se voi *fate astrazione dalla realità e sussistenza delle cose* create, *da noi percepite, vi rimarranno interi i concetti delle cose stesse, non più come reali, ma come possibili,* avendo rispetto alla sussistenza delle cose medesime; perchè il possibile non è altro che la relazione del reale increato e creante verso il reale creabile. Ma nello stesso modo che ogni relazione importa almeno due termini assoluti, fra cui essa abbia luogo, così il possibile, che è una semplice attinenza, presuppone due termini effettivi, l'uno dei quali è il creato e l'altro l'increato. Voi dovete, sig. Tarditi, per essere d'accordo con voi medesimo, ridurre il possibile a un termine solo, cioè al creato; ma in tal caso esso possibile non è più una relazione, contro la natura medesima del concetto, ovvero si riduce ad una relazione unitermina; il che importa una contraddizion manifesta. Non vedete che chiunque afferma una cosa esser possibile, accenna unitamente a una

[1] Pag. 95.

realtà effettrice e ad una realtà effettuabile? Che una cosa non sarebbe possibile, se non vi fosse un ente che può farla? Che questo ente avendo il potere di farla, ne è ragione e cagione? Ragione, come ideale, e atto a concepirla; cagione come reale, e atto a mandarla ad effetto? Dunque i concetti delle cose create, separati dalla sussistenza loro propria, sono bensì possibili rispetto a tal sussistenza; ma sono reali in sè medesimi; e se reali non fossero, non potrebbero nè anco essere possibili. E sono reali, perchè necessari e assoluti; giacchè l'essere necessario e assoluto non solo importa la realtà, ma una realtà infinita e suprema. Tutto il vostro ragionamento si fonda sulla confusione perpetua del reale creato col reale increato; confusione affatto panteistica, ma inevitabile nel sistema del Rosmini. Tolta via questa confusione, apparisce la vanità dei vostri paralogismi; imperocchè il possibile, che come possibile, importa un' attinenza verso l'attuazione di una cosa contingente, e si distingue in virtù di tale attinenza dall' attuazione medesima, considerato in sè stesso è necessario e assoluto, e quindi reale sommamente. « Il possibile adunque può essere pensato senza pensarlo « reale, anzi a condizione di non pensarlo reale [1]. » Certo, se parlate del reale contingente; ma non già, se discorrete dell' assoluto. Così, verbigrazia, l'idea dell' arbore possibile esprime una mera possibilità in ordine all' effettuazione contingente di tale idea, cioè alla sussistenza dell' arbore; ma in sè stessa è un' entità sommamente reale, perchè necessaria, assoluta e identica a Dio stesso. E questa realtà intrinseca dell' idea dell' arbore è la base della sua possibilità, in ordine all' attuazione estrinseca; perchè l'idea non esprime il

[1] Pag. 95.

possibile, se non in quanto ha la virtù di effettuarlo, creando una copia finita di sè medesima. « Al contrario il reale non « può essere pensato, senza pensare anche il possibile; senza « di che dal concetto del reale non si potrebbe per astra- « zione separare il concetto di possibile [1]. » Ciò è verissimo del reale creato, ma non dell' increato; il quale non ha bisogno per essere pensato che si pensi eziandio il possibile, giacchè il necessario non è possibile, appunto perchè è necessario. Se il necessario fosse possibile, la negazione della sua sussistenza non sarebbe assurda; e in tal caso perderebbe la propria natura e diverrebbe contingente, intendendosi sotto questo nome tutto ciò che può non sussistere, e lasciando di essere reale può concepirsi come possibile.

« Che se voi affermaste che dunque per alzarci al puro con- « cetto di ente possibile dobbiamo partire dal reale; vi pre- « gherei solo di ricordarvi che l'ordine della riflessione non « è quello dell' intuito [2]. » Ed io supplico voi, egregio sig. Tarditi, a rammentarvi ciò che ho detto e ripetuto intorno alla corrispondenza dei due ordini. « L'astrazione non produce « il possibile, ma solo lo appura e scevera dagli altri elementi « a lui congiunti nelle attuali nostre cognizioni [3]. » L'astrazione non produce il possibile, perchè non produce nulla, e il suo ufficio consiste sempre nell'appurare e sceverare gli elementi preesistenti. Ma l'astrazione, separando il possibile dal reale creato, non lo separa già dal reale increato, e quando lo distingue dal reale increato, lo considera, non già in sè stesso, ma come una relazione estrinseca; perchè il possibile in sè stesso e divisamente da tal relazione è lo stesso reale in-

[1] Pag. 93. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

creato. Voi passate quindi a confutare un'opinion del Bardili, ed io non vi seguirò su questo punto, perchè anch'io ripudio tale opinione, schiettamente panteistica [1]. Vi confesso però che non veggo alcun divario essenziale fra la sentenza del filosofo tedesco e la vostra, perchè se *il pensiero come pensiero* è un astratto, come voi confessate, e se l'ente possibile del Rosmini è altresì un astratto, come vi ho provato di sopra, voi vedete quel che ne sèguiti. Egli è vero, che il vostro maestro fa del suo ente possibile eziandio una forma divina; ma se volete conciliare insieme queste due sentenze contraddittorie, e spiegare come un astratto della mente umana possa essere una forma divina, siete costretto a deificare la nostra natura. E il Bardili vi farà buona eziandio questa sentenza, che si assesta a capello col suo panteismo.

« Voi rincalzate l'argomento dicendo che *se nulla è vera-* « *mente, nulla può essere*. E questo è vero nell'*ordine delle* « *cose*, o a dir meglio nell'*ordine ontologico*. Ma nell'*ordine* « *de' pensieri* egli è vero del pari che se *nulla può essere, nulla* « *è realmente;* perchè quando nulla fosse realmente, reste- « rebbe tuttavia almeno la possibilità di qualche cosa, reste- « rebbe l'ente possibile [2]. » Quando io dico *se nulla è veramente, nulla può essere*, parlo del reale assoluto; voi all'incontro, quando affermate che *se nulla può essere, nulla è realmente* parlate della realtà contingente; giacchè il vostro effato non si può senza assurdo applicare all'Assoluto, che è la radice logica di ogni possibilità. Secondo me, il reale assoluto va innanzi al possibile : secondo voi, il possibile precede la realtà contingente : queste due sentenze, non che

[1] Pag. 93, 94. — [2] Pag. 94.

contraddirsi, s'accordano insieme a meraviglia, e l'una non può star senza l'altra. Voi vedete adunque che la supposta contrarietà fra l' ordine dei pensieri e quello delle cose è affatto chimerica; che il vostro pronunziato ed il mio a entrambi gli ordini si riferiscono; ch' essi esprimono unitamente il vero tenor delle cose e il nostro modo di conoscerle; e che fra loro differiscono solo in tanto, in quanto non riguardano il medesimo oggetto. « Il quale (l'ente possibile) « essendo un essere puramente mentale e non reale, nè una « semplice modificazione subbiettiva del nostro spirito, « implica che sia in qualche mente capace di contenerlo « tutto nella sua universalità, infinità, necessità, eternità; « implica l' Essere assoluto cioè Dio, in cui l'ente possibile « si compie e si assolve : che è appunto la dimostrazione « *a priori*, che il Rosmini dà dell' esistenza di Dio [1]. » Ma io vi ho dimostrato nella mia decima lettera che la famosa dimostrazione *a priori* del Rosmini è un meschino paralogismo; e vôi nella quarta vostra e nel suo poscritto non proferiste pure una sillaba per giustificarla e ribattere le mie ragioni. E come potreste farlo, se nel punto medesimo che citate la dimostrazion del Rosmini, ne mutate il tenore, dicendo che *l'ente possibile implica che sia in qualche mente capace di contenerlo tutto nella sua universalità, infinità, necessità, eternità; implica l'Essere assoluto, cioè Dio?* Che cosa intendete per cotesto *implica?* Se l'ente possibile *implica l'assoluto,* non è egli chiaro che l'idea dell'assoluto è indivisa da quella dell'ente possibile? Che non si può aver la seconda, senza la prima? Che l'elemento del reale si acchiude nel concetto di possibilità, per quanto questo sia puro e semplice?

[1] Pag. 94, 95.

E che siccome il possibile non è quel reale che compie esso possibile, la realtà *implicata* nella possibilità schietta dee essere di un altra natura, cioè necessaria e assoluta? Che ciò è appunto ciò che voi pronunziate, affermando che *il possibile implica l'assoluto?* Notate bene che quando io dico che la nozion del reale si trova sempre implicata in quella del possibile, non parlo di nozione distinta, ma di nozione confusa; e che questa confusione può essere maggiore o minore, secondo che si parla dell'intuito o dei primi gradi della cognizion riflessiva. Ma confusa o distinta, l'idea del reale è inseparabile da quella del possibile; e voi confessandolo, alterate la dimostrazione *a priori* del vostro maestro; il quale nell'ordirla muove dal suo ente possibile, destituito di ogni realtà. Vero è che ivi medesimo, voi fate lo stesso; e a dispetto dell'*implica*, assicurate il lettore che *l'ente possibile è un essere puramente mentale e non reale*. Ma s'egli è puramente mentale, non implica il reale; e se egli implica il reale, non è puramente mentale: non si esce da questo dilemma. Non se ne può uscire anco aggiugnendo, come fate, che *l'ente possibile non è una semplice modificazione subbiettiva del nostro spirito*; perchè se la mentalità di questo ente è solo umana, esso è una semplice modificazione del nostro spirito; se è anco divina, ella importa la realtà; perchè il reale e l'ideale in Dio s'immedesimano perfettamente insieme. Voi vedete adunque che accoppiando le due sentenze contraddittorie, invece di salvare la capra e i cavoli, come dice il proverbio, voi perdete l'uno e l'altro. Eleggete adunque fra il Rosmini e la sua dimostrazione. Se volete essere rosminiano, la celebre dimostrazione *a priori* non è che un gretto e puerile sofisma. Se volete salvar la dimostrazione, dovete ripudiare il Rosminianismo, e stabilire che l'ente possibile argomenta il reale,

perchè lo *implica* in sè stesso. O non vedete che l'argomentazione non può aver luogo, se la conclusione non si contiene per qualche modo nelle premesse? E come può contenervisi, senza diallelo, se non in modo più o meno confuso, e in virtù del concreto, su cui l'astratto si fonda? Giacchè ogni principio è una proposizione astratta, che come astratta essendo semplicissima, non può contenere le proprie conseguenze nella sua astrattezza; ma le contiene mediante, il concreto, su cui s' innesta l'astratto, e che è appreso dall'intuito, come l'astratto è opera della riflessione. Eccovi in che guisa la vostra dimostrazione può stare in piedi, conforme alla natura di ogni processo dimostrativo, il quale non è, nè può essere altro che un'evoluzione di certe premesse. Ma se voi fate buono questo modo di considerare la vostra prova, non sarete più rosminiano; bensì invece di appartenere a una scuola, che ha fatto il callo a ogni assurdo, occuperete un luogo onorato e di voi degno nella schiera di coloro, che antepongono il vero ad ogni umano rispetto.

« Ed è solo in questo senso che sta la verità della vostra « proposizione, che cioè *se nulla è realmente, nulla può essere.* « Imperciocchè il possibile non è niente un'esigenza del « reale; ma al contrario il reale è un'esigenza del possibile « per rispetto al nostro modo di vedere [1]. » Il possibile è *un'esigenza del reale,* ma non di quel reale, onde è possibile, cioè del reale contingente; bensì del reale assoluto; giacchè concepire una cosa come possibile, e il concepirla come intesa da una mente ed effettuabile da una volontà infinita, è tutt'uno. E ciò è vero, *rispetto al nostro modo di*

[1] Pag. 95.

vedere, non meno che rispetto all'ordine effettivo delle cose. Il reale poi è *un esigenza del possibile,* se creato; ma non già se increato; perchè l'Assoluto non è preceduto logicamente nè ontologicamente da alcuna possibilità. « Rispetto a Dio « poi che è l'Ente assoluto, dovendo, come tale, compren- « dere in sè tutto l'Essere, deve comprendere anche in sè la « forma di Ente ideale o possibile [1]. » Cotesta vostra asserzione contiene tre errori; l'uno, che Iddio *comprenda tutto l'essere* nel senso che voi assegnate a questa parola; imperocchè, se ciò fosse vero, Iddio dovrebbe comprendere eziandio la realtà contingente, (come quella che è pure una forma dell 'essere,) e noi saremmo costretti a farci panteisti. L'altro, che voi fate dell'ente ideale o possibile una *forma divina;* espressione che vi si potrebbe passare, se non si riferisse manifestamente alla vostra chimera di tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili della divina natura. In Dio, per quanto è noto col solo lume della ragione, non vi sono *forme,* ma proprietà e attributi; e ciascuno di questi attributi non si distingue realmente dagli altri, nè dall'essenza divina. Il terzo errore si è, che accagionandomi di non aver colta la vera nozione dell'*ente ideale o possibile,* cadete voi stesso nel difetto che m'imputate. Per mostrarlo mi è d'uopo continuare a riferir le vostre parole. « Ho già notato « nella lettera precedente l'inesattezza che vi ha a dire che « l'idea dell'Ente possibile sia l'archetipo eterno della « creazione; e ch'ella faccia parte dell'intelligibile divino [2]. » L'archetipo divino della creazione è un'idea; e l'idea è di due sorte, generica e specifica. Si debbono adunque distinguere due archetipi; l'uno generalissimo, il quale non è altro

[1] Pag. 95. — [2] Pag. 95, not.

che il concetto del possibile in universale; e l'altro specifico, che è il concetto dei possibili particolari. « L' intelligibile « divino è Dio stesso in quanto è *luce* e però non è il possi- « bile[1]. » Siccome la *luce*, che informa l'intelletto divino, non è quella dei fisici, essa non si distingue dall' oggetto assoluto illuminato, nè dal soggetto illuminante. Ora fra gli oggetti illuminati v'ha pure il possibile, sia generico, sia specifico: l' idea di entrambi questi possibili è dunque Dio stesso. Eccovi una novella prova per chiarirvi che il possibile in sè stesso è reale; giacchè, essendo dall' un canto indubitato che l' idea eterna del possibile è Dio stesso, e tornando troppo assurdo l'ammettere un Dio possibile, (conseguenza che nasce logicamente dal vostro sistema,) uopo è che il possibile, come idea, sia reale, e conseguentemente si unifichi con Dio medesimo. Che cosa è dunque il possibile? Per definirlo, bisogna fermare la natura dell'ideale; il quale, come mostrerò altrove, non è altro che la relazione del reale divino verso sè stesso, come intelligente. L'Assoluto, essendo intelligente in modo infinito e perfettissimo, è eziandio intelligibile assolutamente; e in questa intelligibilità è riposta l'essenza dell'ideale. Ora l'intelligibilità assoluta, importando l' idea del contingente in universale e in particolare, inchiude altresì la possibilità della creazione; giacchè il concetto delle esistenze arguisce necessariamente che possano venir create. Il possibile adunque risiede nella relazione estrinseca dell'ideale verso la sua effettuazione nell'ordine delle esistenze; laddove l'ideale consiste nella relazione intrinseca del reale verso sè medesimo, come dotato d'intelligenza. Vero è che l'ideale involge eziandio un'attinenza estrinseca verso le menti create: ma questa

[1] Pag. 95.

attinenza è accidentale, ipotetica e non ha luogo che posto il fatto della creazione.

« Anzi il puro possibile non forma mai l'oggetto del divino « intelletto [1]. » In tal caso convien dire che il divino intelletto sia men ricco del nostro, e sovrattutto di quello dei Rosminiani; i quali hanno probabilmente l'idea dell'ente possibile, poichè ne ingemmano i loro libri, e la profondono a larga mano, come moneta corrente e unica loro dovizia. Ma in questo presupposto, che leva sì alto i privilegi della vostra setta, io trovo pure qualche pericolo; il quale si è che Iddio non potrà mai essere rosminiano, nè capire il vostro sistema; mancando della condizione più necessaria a comprenderlo ed apprezzarlo, qual si è l'idea dell'ente possibile, che ne è il fondamento. E siccome il Rosminianismo è la verità schietta, e il solo sistema di filosofia, che quadri colla natura delle cose, Iddio non potrà mai conoscere il vero, nè penetrar la natura dello spirito umano, nè esser filosofo; e invece di meritare il titolo di sommo, anzi unico savio, secondo l'opinione di alcuni filosofi del paganesimo, sarà meno sapiente dei Rosminiani, giusta il parere dell' ortodossia vostra. Avvertite bene, sig. Tarditi, che così discorrendo, io non ischerzo, e non fo che mettere in luce le conseguenze logiche e irrepugnabili della vostra sentenza, o piuttosto di quella del Rosmini. Giacchè fra le altre empietà, (involontarie certo, ma logiche e non evitabili,) che nascono dalla sua dottrina, vi ha il disdire al divino intelletto la cognizion del possibile. Altrimenti, come mai l' idea del possibile potrebbe non essere eziandio reale? Forsechè in Dio può trovarsi un'intellezione

[1] Pag. 95, not.

priva di realtà? Quando adunque dite che *il puro possibile non forma mai l'oggetto del divino intelletto,* voi siete pur troppo coerente alla vostra dottrina. Ma come non avete orrore di affermare che Iddio ne sappia meno dell'uomo? Come osate porre dei limiti alla scienza infinita? Come potete credere che il possibile abbia luogo, senza che si contenga nella mente divina? Che cos'è il possibile, se non il pensabile divino? Non è appunto, come pensabile divino, ch'esso è necessario, eterno, assoluto? Ma se queste ragioni, benchè chiare, evidenti, indubitate, non bastano a convincervi, come vi dà l'animo di proferire una sentenza contraria all' unanime consenso delle scuole cristiane? Una sentenza, della quale i migliori savi della pagana antichità si sarebbero vergognati? Platone, (per citarne un solo,) non ammette nella mente umana un solo concetto, che non abbia radice nel Logo; e voi negate a Dio la scienza dei meri possibili! Ma poichè siete cristiano e cattolico, sentite ciò che dice san Tommaso della vostra opinione; e notate bene che la dottrina dell'Angelico per questa parte è comune a tutte le scuole ortodosse, e si può collocare, senza temerario ardimento, fra le verità cattoliche. « Contra est quod dicit Apostolus ad « Rom. IV. 17. *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ* « *sunt....* Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque « modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, « aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt: ea « vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, « vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva; sive in « potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo « significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam « fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse « facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non

« sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non « entium scientiam. Sed horum quæ actu non sunt, est « attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non « sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia « ista dicitur Deus scire scientia visionis........ Quædam vero « sunt quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen « nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum « non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intel« ligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud « nos habent esse distinctum extra videntem [1]. » Rispondendo quindi a un'obbiezione propostagli, soggiunge : « Non « oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel « futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit « esse. Et iterum non est in scientia Dei quod illa sint, sed « quod esse possint [2]. » Direte forse che i *puri possibili* particolari appartengono all'intelletto divino, ma non *il puro possibile* in universale? Questo è l'unico sutterfugio, che aver potete; ma vi varrà poco; perchè tutte le ragioni allegate dianzi, e il discorso di san Tommaso, non vi permettono di escludere dalla mente infinita il menomo concetto. Nè i concetti specifici possono stare senza i generici e senza l'idea generalissima; la quale trovasi implicata in ciascuno di quelli. Conviene bensì avvertire, quando si ragiona di tali idee, come residenti nell'intelletto divino, che esse vi sono unificate e immedesimate nell'essenza infinita; e che anche nella mente nostra non si distinguono realmente, perchè in virtù del processo dialettico l'una s'immedesima coll'altra, benchè questa medesimezza sia appresa solo imperfettamente da noi e da ogni altra mente finita e creata.

[1] *Sum. theol.*, P. I. Quæst. 14. Art. 9. — [2] *Ibid.*

« Quindi giustamente il Rosmini censura que' filosofi che « prendono il *lume* della ragione per Dio stesso : egli è sì « un elemento divino, una partecipazione che Dio fa all' « uomo della sua ragione eterna, dell' intelligibile divino, « dell' Ente ideale, che in Dio è determinato, compiuto, in « noi è indeterminato, iniziale; ma una partecipazione dell' « intelligibile divino non è lo stesso intelligibile divino[1]. » Questo è uno dei molti passi, in cui meritate lode, perchè confessate schiettamente il psicologismo del vostro maestro. Imperocchè, se *il lume della ragione non è Dio stesso;* s'egli è solo *una partecipazione dell' intelligibile divino,* ma *non lo stesso intelligibile divino,* ne segue ch' egli è una forma creata, contingente, relativa, inetta a fondare sodamente la scienza, e aprente il varco allo scetticismo e al nullismo più sterminato. Nè mi fa scrupolo che ivi pure chiamiate questo lume *un elemento divino;* perchè il contesto dichiara la frase esser metaforica; e il vostro lume esser tanto *divino,* quanto lo spirito umano; il quale è pure *una partecipazione della ragione eterna,* essendo stato creato a sua imagine e somiglianza. Da questa espressa dichiarazione ritraggo altresì che tutti quei luoghi, in cui voi e il Rosmini chiamate l'ente possibile *una forma divina, increata, eterna,* eccetera, si debbono pure intender metaforicamente; tali locuzioni sotto la penna vostra significando solamente che l'idea dell' ente possibile è una copia o imagine dell' intelligibile divino, come, verbigrazia, un' animale o una pianta, sono la copia dei divini concetti che vi corrispondono. Certo usando il vocabolo di *partecipazione,* voi volete significare una semplice effigie, sia perchè, inteso propriamente, esso esclude la medesimezza numerica, e per-

[1] Lett. III, p. 95, not.

chè se l'involgesse, voi contraddireste ai propri dettati; giacchè in tal caso il lume della ragione sarebbe Iddio medesimo. Vedete adunque qual immenso divario corra fra noi due, e divida il vostro psicologismo dal mio ontologismo! Imperocchè io tengo per assolutamente divino *il lume della ragione*, e lo immedesimo specificamente e numericamente con Dio stesso, benchè la ragione nostra [1], cioè l'intuito di esso lume, sia umana e sostanzialmente distinta dalla mente e idea divina. Ma l'intuito del lume razionale non è esso lume, come l'occhio non è la luce. Fo quest'avvertenza, perchè m'accorgo che di tratto in tratto vi viene il ticchio di farmi credere vostro confratello, e lo affermate con un'amorevolezza, (che in ogni altro caso mi toccherebbe il cuore,) e con un'asseveranza, che mi spaventano. « Voi « stesso lo dite espressamente, quando affermate che *l'Ente* « *possibile fa parte dell' intelligibile divino*, *l'idea dell' Ente* « *possibile essere l'archetipo eterno*, *senza il quale la creazione* « *sarebbe impossibile*. Nel qual luogo medesimo, vinto dalla « forza della verità, soggiungete ancora che *l'Intelligibile* « *divino*, cioè l'idea dell' ente possibile, *ci è comunicata nell'* « *intuito e forma la nostra intelligenza*; che è appunto ciò « che insegna Rosmini. La cui dottrina voi stesso quivi me- « desimo difendete dalla taccia di *nullismo*, che vorreste im- « primerle, sol perchè pone per punto di partenza un'idea « che secondo voi è un mero prodotto psicologico, la difen- « dete, dico, aggiungendo che *l'Ente astratto splendiente alla*

[1] La voce *ragione* nel comune discorso or si prende per la facoltà conoscitiva, ora pel lume e per l'oggetto supremo della cognizione. Secondo il primo significato soltanto, si trova una ragione umana; giusta il secondo, non v'ha che la ragion divina.

« *riflessione è la stessa idea divina* [1]. » Io mi guarderò bene, sig. Tarditi, dall' accusarvi di mala fede nel travisar che fate il senso genuino delle mie parole; perchè so che fra le cose che più distornano l'animo di chi legge e lo impediscono di cogliere l'intendimento dello scrittore, ancorchè esso sia manifesto, si è la preoccupazione. Ora io non so se si trovino al mondo uomini più preoccupati dei Rosminiani, che avendo sempre dinanzi agli occhi il fantasma dell' ente possibile, (unico patrimonio dei loro intelletti,) lo veggono da per tutto, nè sanno pensare o parlare o scrivere di altra cosa; e mi ricordano quel demente, di cui recita Gualtiero Scott; il qual demente visse e morì affascinato da uno spettro, che lo perseguitava, senza dargli posa, e gli si piantava in faccia, dovunque ei volgesse le sue pupille. Così il fascino dell' ente possibile è continuo e tremendo sui Rosminiani; i quali perfino nel combattere l'avversario, ogni qual volta egli scappa a dire una frase che somigli alle loro proprie, scordandosi ad un tratto la natura di lui, lo pigliano per un amico, e abbracciandolo con lacrime di tenerezza, gli dicono affettuosamente : ma voi siete de' nostri! Io son dolentissimo per conto mio di dovervi togliere questa consolazione, alla quale parteciperei volentieri, se si trattasse di un inganno meno innocente; ma vi confesso che non può andarmi a sangue il correre in voce di Rosminiano. Per annullare la vostra chiosa e chiarirvi che io nol sono, basterà il citarvi seguitamente le mie parole, che voi avete spezzate, per travolgerne il senso. « La qual sintesi, (cioè la sintesi dell' atto « creativo,) importando una relazione reale dell' Ente coll' « esistente, ci conduce di necessità ad ammettere una simi-

[1] Pag. 95, 93.

« litudine fra questi due termini, a malgrado dell' immenso « intervallo, che gli disgiunge, e ce la fa ravvisare nell' idea « eterna dell' Ente, sulla quale è esemplato l'esistente nell' « atto stesso, in cui viene prodotto. Ora l'idea dell' ente « possibile è questo archetipo eterno, senza il quale la crea- « zione sarebbe impossibile. » (Notate bene, che l'ente possibile è l'archetipo generalissimo; il quale abbraccia sotto di sè tutti i possibili particolari, la cui unione forma l'archetipo specifico del creato.) « L'ente possibile fa dunque parte dell' « Intelligibile divino; e siccome l'Intelligibile divino ci è « comunicato nell' intuito, mediante l'atto creativo, e forma « l'intelligenza nostra, ne segue che l'idea dell' ente astratto, « splendiente alla riflessione, è la stessa idea divina [1]. » Vedete come io distinguo l' idea del possibile dall' Intelligibile divino, ammettendo fra loro la stessa differenza razionale, che corre fra la parte e il tutto? L'ente possibile *fa parte dell' Intelligibile divino,* ma non è tutto esso Intelligibile; il quale, oltre il possibile universalissimo, abbraccia tutti i possibili particolari, e i due grandi ordini della realtà contingente e necessaria. Ora ciò che *forma* al parer mio, *l'intelligenza nostra,* non è già l'ente possibile, ma *l'Intelligibile divino,* di cui esso ente possibile è una minima particella; il quale Intelligibile divino comprende tutto ciò che è o può essere, e risponde, non già al vostro ente, ma al Logo platonico. Siccome però l'ente possibile appartiene all' Intelligibile divino, l'intuito apprendendo questo nel suo complesso, acquista eziandio la cognizione di quello, che poscia risplende alla riflessione; onde segue che il nostro concetto riflessivo dell' ente possibile è obbiettivamente identico all' idea del

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, tom. II, pag. 773, 774.

possibile acchiusa nella mente increata. Vi può essere maggior divario tra la vostra e la mia dottrina? Voi considerate l'ente ideale o possibile universalissimo, come tutto l'Intelligibile divino; io, come una menoma parte di esso. Secondo voi, l'intelligenza umana vien formata *dall' ultima delle astrazioni*, come dice il vostro maestro; secondo me, ella trae la sua virtù conoscitiva da un sommo concreto. Voi considerate l'idea umana dell' ente possibile, come una semplice copia o imagine o partecipazione dell' idea divina di esso; io la tengo per la stessa idea divina, per modo diretto e immediato onnipresente agli spiriti. Io evito logicamente lo scoglio del nullismo, poichè la nozione dell' ente possibile, come tutte le altre idee, non si distingue specificamente nè numericamente dall' idea assoluta; voi c' incorrete, vostro malgrado, facendo del vostro ente possibile, in quanto è da noi conosciuto, una forma creata. E quando pretendete che io m'accordi vosco, perchè dico che *l'ente astratto splendiente alla riflessione è la stessa idea divina,* cadete in un grave equivoco; perchè al parer mio l'idea umana del possibile è numericamente la stessa idea divina; laddove, secondo voi, se ne distingue di numero [1], e conseguentemente non potete a buon diritto affermare che seco convenga nemmeno di spezie. Finalmente la stessa frase di *formare la nostra intelligenza* ha un senso differentissimo nel vostro vocabolario e nel mio; perchè voi volete significare che l'ente possibile è *la forma*

[1] Il Rosmini si contraddice su questo articolo, come su tutti gli altri. Egli ammette la medesimezza numerica, quando ne ha bisogno per cansare lo scetticismo; e la nega, quando ha paura del panteismo, come ho provato coi testi allegati nella nota seconda del secondo tomo della mia Introduzione.

della cognizione, cioè una spezie di prisma, all' uso di quelli della scuola critica, attraverso del quale lo spirito contempla le cose; laddove io intendo dire che l'Intelligibile divino, come forza causante, crea la mente umana, e creandola *l'informa*, inondandola della sua luce. La virtù informatrice dell' Idea è per me dichiarata, mediante l'atto creativo, da cui rampollano tutte le potenze e la sostanza medesima dell' animo umano; onde vengo a spiegare con un solo principio il soggetto conoscente, l'oggetto conosciuto e la cognizione, in cui risiede il loro nesso reciproco. Voi all' incontro non ispiegate nulla; sia perchè non fate parola dell' atto creativo, e perchè non potete farla; stante che il vostro ente possibile, essendo un mero astratto, una forma vana, una cosa che non sussiste, non può avere ragion di causa, eziandio seconda, non che di causa prima e creatrice.

« Continuando ora il vostro discorso, voi domandate che « vi si dica, se la possibilità, cioè l'ente possibile sia reale o « apparente, e dall' uno come dall' altro conchiudete contro « la dottrina rosminiana. Ma a me pare che vi si potrebbe « benissimo rispondere che l'ente possibile splendiente per « natura al nostro spirito non è nè *reale*, nè *apparente* : non « è *reale*, perchè è *possibile*; non è *apparente* perchè egli è « *ente*[1]. » Ma siccome l'apparenza è a giudizio di tutti il contrario della realtà, come la bugia del vero, se il possibile non è apparente, perchè è un ente, il reale e l'ente sono tutt' uno contro il vostro presupposto. « Voi stesso concedete che per « via d'astrazione dal concetto di reale la nostra mente passa « a quello di possibile, o per dirlo colle vostre parole *discende*

[1] Pag. 96.

« *dal concetto del reale a quello del possibile*. Ma il *concetto* del « reale è un possibile anch' esso e non è il reale; dunque la « mente non discende dal reale al possibile, ma dal possibile « al possibile. A parlare con rigore bisognerebbe dire che la « mente passa dalla *percezione* del reale al *concetto* del possi- « bile, nell' ordine riflesso; ma nell' ordine diretto ella « discende dal possibile al reale, tratta dal sentimento all' « atto della percezione intellettiva [1]. Voi stesso dite essere « *impossibile a pensare che il concetto del reale e il reale siano* « *lo stesso*. Che cosa è egli adunque se non la possibilità di « un qualche cosa [2]? » Il concetto del reale non è il reale, se si parla del reale contingente, esemplato sovra di esso. Ma se si discorre del reale assoluto, il concetto del reale è esso reale, in quanto è intelligibile e in relazione seco medesimo, come intelligente. Nello stesso modo il concetto del reale è un possibile rispetto alle realtà contingenti; ma è un vero reale in sè stesso, e s' immedesima colla realtà assoluta. Perciò quando io pronunzio che la mente nostra *discende dal concetto del reale a quello del possibile*, voglio dire che ella discende dalla cognizion del concreto assoluto a quella dell' astratto, dalla notizia del reale e ideale divino considerato in sè stesso a quella sua relazione estrinseca, in cui versa il possibile. A voi pare e dee parere che *il concetto del reale sia un possibile anch' esso e non il reale*, perchè secondo i principii della vostra dottrina, non potete asseguire la vera natura del *concetto*, e dell' idea universalmente. Ogni idea inchiude due elementi, l' uno concreto e l' altro astratto, l' uno individuale e l' altro universale; tanto che si può definire *una generalità individuata in modo assoluto*. Di questi due

[1] Pag. 96, 97. — [2] Pag. 96, not.

elementi, voi avvertite soltanto il primo, e collocate la natura dell' idea in una generalità e astrazione destituita di ogni individualità e concretezza. Quindi è che la vostra idea escludendo il dato essenziale della sussistenza, voi siete costretto a farvi sensista per trovarlo, derivandolo dal senso, e ricorrendo alla teorica contraddittoria del giudizio immaginata dal vostro maestro. Io all' incontro considero la sussistenza, come un elemento intellettivo, non sensitivo; e la rinvengo nell' idea stessa, che me la somministra a compimento. L'idea infatti si mostra come individuale ed universale, poichè è un rappresentante e una rappresentazione. Ella non sarebbe un rappresentante, se non fosse una sostanza, un concreto, un individuo; nè una rappresentazione, se non fosse una forma, un astratto, un generale. Una rappresentazione importa di necessità un rappresentante, questo non può stare senza una sussistenza, e sussistenza è sinonimo di realtà. Ma oltre il rappresentante e la rappresentazione, bisogna anche ammettere un rappresentato, che può essere individuale, ma che le è intrinseco od estrinseco, secondo la propria natura. Imperocchè l'idea del reale assoluto, essendo lo stesso reale assoluto, è generica, in quanto il reale assoluto è intelligibile, e individua, in quanto esso reale assoluto è intelligente; e siccome l'intelligibilità e l'intelligenza s'immedesimano in Dio perfettamente, una pari medesimezza ha luogo fra il rappresentante e il rappresentato. Laddove l'idea del reale contingente e relativo, non essendo identica a questa spezie di reale, e tuttavia rappresentandolo, esclude la medesimezza del rappresentante e del rappresentato; e quindi ne nasce un diverso aspetto nella rappresentazione, come quella che si trova collocata fra due individualità o sussistenze, l'una delle quali è increata e necessaria, l'altra creata e dotata di

contingenza. Così, pogniamo, l'idea che io ho del Rosmini importa due individualità distinte, l'una delle quali è la sussistenza del rappresentante, cioè di essa idea, e l'altra quella del rappresentato, cioè dell'uomo, cui l'idea rappresenta. Ora quando voi dite che *il concetto del reale è un possibile anch' esso e non è il reale*, avete ragione, se parlate della realtà o individualità creata, rappresentata dall' idea; ma avete il torto, se discorrete dell' idea stessa, e della realtà e sussistenza assoluta, che ne è inseparabile. Il non aver fatte queste distinzioni, nè avvertito l'elemento individuale che si racchiude in ogni concetto, è la causa principale di tutti gli errori del vostro maestro, e segnatamente dell'assurda separazione da lui introdotta fra il reale assoluto e l'ideale. Finalmente voi errate a partito, asseverando che *la mente passa dalla percezione del reale al concetto del possibile nell' ordine riflesso, ma nell' ordine diretto ella discende dal possibile al reale*; poichè il contrario ha luogo, come abbiamo veduto più di una volta. Che cos' è infatti nella cognizione intuitiva, o per usare il vostro linguaggio, *nell' ordine diretto* delle conoscenze, la percezion del reale, se non l'apprensione dell' atto creativo dell' Ente?

« Del resto anche tenendo lo stesso vostro modo di dire, « vi si potrebbe pur sempre opporre che o il concetto del « possibile è contenuto nel concetto del reale o no. Ma se il « concetto di Ente possibile non è contenuto nel concetto di « Ente reale, come può il pensiero quindi cavarlo? Rimosso « il reale, è rimosso tutto l'oggetto del pensiero e quindi il « pensiero stesso è tolto. Che se il primo concetto è conte- « nuto nel secondo; dunque quando rimosso col pensiero il « reale, ci rimane ancora qualche cosa, cioè la possibilità di

« qualche cosa, che non è la realtà, no, ma non è neppure « una semplice apparenza [1]. » Siccome è certissimo che il possibile non è una semplice apparenza, e non è men fuor di dubbio che quanto non è solo apparente dee esser reale, ne segue che il possibile dee avere una realtà sua propria. La quale non è altro che la realtà assoluta; come quella che racchiudendo l'idea del contingente e la virtù di effettuarlo, dà luogo al possibile. Il possibile si contiene adunque nel concetto del reale; ma diversamente; secondo che il reale è creato o increato. Rispetto al reale creato, il possibile precede il reale e può separarsene, come l'atto divino precede le esistenze, ed essendo libero, può non crearle. Ma riguardo al reale increato, il possibile non può venire che appresso, e ne è indiviso, perchè la realtà assoluta è la sua radice; onde ripugna che *rimosso il pensiero* di questo reale, *ci rimanga pure quello del possibile.* Se il possibile si sequestra dal reale assoluto, si riduce ad un pretto nulla; ed è in tal modo che *il possibile,* spogliato della sua sussistenza, *non può esser meglio intuìto dagli occhi dello spirito che veduto cogli occhi del corpo.* E tale appunto è il possibile rosminiano, che si dee ragionevolmente collocare fra le chimere. Laddove nel mio sistema il possibile, eziandio considerandolo come un astratto riflessivo e un pensato umano, ha un valore obbiettivo, perchè s'innesta nel possibile assoluto, che è un pensato divino. « Se il concetto d'Ente possibile o astratto, come voi « dite, fosse una mera apparenza, una modificazione sog- « gettiva della nostra mente; come vorreste rendervi ragione « di ciò che la più semplice riflessione ci dice, che cioè l'ente « possibile è necessario e indipendente dalla nostra mente

[1] Pag. 97.

« che lo contempla [1]? » L'attribuire agli avversari la propria sentenza per procacciarsi il facile piacere di confutarla colle ragioni insegnate dagli avversari medesimi, non so quanto giovi nelle dispute dottrinali. Io non posso accettar l'onore che mi volete fare, presupponendo che io la discorra a vostro modo. Non che dire che l'ente possibile o astratto sia *una mera apparenza, una modificazione soggettiva della nostra mente,* come voi parete inferire da un luogo della mia Introduzione [2], io v'insegno espressamente il contrario, perchè sebbene l'oggetto divino *produca,* secondo me, *un'impressione nel soggetto conoscente,* il termine immediato della conoscenza riflessiva non è già questa sola impressione, ma il punto, in cui ella combacia coll'oggetto divino. Voi bensì siete obbligato a stabilire che l'ente possibile è *una modificazione soggettiva della nostra mente,* quando volete schermirvi dal panteismo; come vi trovate costretto ad asserire il contrario, e a far dell'ente possibile una cosa *necessaria e indipendente dalla nostra mente,* ogni qualvolta vi preme di non essere scettico e nullista. *Incidit in Scyllam.*

[1] Pag. 98. — [2] Tom. II, pag. 772, 773, 774.

TAVOLA E SOMMARIO.

LETTERA OTTAVA.

LETTERA NONA.

LETTERA DECIMA.

LETTERA UNDECIMA.

LETTERA DUODECIMA E ULTIMA.

FINE DEL SECONDO TOMO DEGLI ERRORI DEL ROSMINI.

CORREZIONI E MIGLIORAMENTI.

TOMO I.

Pag.	XVII.	*lin.*	17.	rendermi possibile un assoluto silenzio.	*leggi*	rendermelo possibile.
»	4,	»	2,	avete fatto	—	faceste
»	41,	»	31,	tezza	—	terza
»	46,	»	25,	idealità	—	individualità
»	68,	»	14,	seienza,	—	scienza.
»	69,	»	31, 32,	su niente.	—	sul niente.
»	72,	»	13,	dal reale	—	del reale
»	85,	»	32,	da li	—	dagli
»	110,	»	17,	si sia	—	siasi
»	115,	»	18,	chè	—	che
»	123,	»	25,	altrove. Con	—	altrove con
»	176,	»	23,	cessasse,	—	cessasse.
»	249,	»	22, 23,	scartarsi	—	scostarsi
»	324,	»	14,	ebbe	—	ebbero
»	Ib.,	»	15,	il vostro avversario	—	i vostri avversari
»	333,	»	13,	tra	—	fra
»	352,	»	7,	degli errori	—	errori
»	Ib.,	»	30,	la natura	—	colla natura
»	361,	»	30,	attuata,	—	attuato,
»	364,	»	20,	senza, il vostro	—	senza il vostro

TOMO II.

»	25,	»	29,	poche pagine	—	alcune pagine
»	27,	»	20,	lo nostra	—	la nostra

» 56,	» 25, essa sostanza,	—	senza essa sostanza,
» 90,	» 30, nel volume seguente	—	nell'ultima lettera
» 142,	» 27, ne	—	nè
» 206,	» 25, costretti	—	costrette
» 322,	» 21, malevolo	—	malevolo,)
» 325,	» 13, cinque	—	quattro



CORREZIONI DEL PRIMATO.

TOMO SECONDO.

» 57,	» 15, Omaro	—	Omero
» 72,	» 13, opere. Si	—	opere si
» 326,	» 21, un Lanci,	—	un Lanci, un Rosellini,



